علامه سید محمد حسین طباطبائی

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد چهارم

مقدمه و پاورقی به قلم

استاد شهید مرتضی مطهری



بسم الله الرحمن الرحیم

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

اصول فلسفه

و

روش رئالیسم

جلد چهارم

* قوّه و فعل، امکان و فعلیّت
* قدم و حدوث
* وحدت و کثرت
* مهیّت، جوهر، عرض

motahari.ir

باسمه تعالی

پیشگفتار چاپ چهارم

همان‌طور که خواننده محترم مطلع است، جلد چهارم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پس از شهادت استاد مطهری منتشر شده است، بدین ترتیب که متن این جلد (شامل مقالات دهم تا سیزدهم) به قلم علامه طباطبایی (ره) مقارن با نگارش سایر مقالات نگارش یافته بود ولی پاورقیهای استاد مطهری به اتمام نرسیده بود و پس از شهادت استاد و در سال ۱۳۶۴ همان مقدار که نگارش یافته بود همراه با متن کتاب و نیز همراه با یادداشتهای استاد بر مقالات مذکور توسط «شورای نظارت» به چاپ رسید که البته چون در طرح «مجموعه آثار» مجلداتی برای یادداشتهای استاد در نظر گرفته شده است، بهتر آن دیدیم که یادداشتهای مذکور فقط در آنجا آورده شود و نیازی به درج آن در این کتاب نیست. از خدای بزرگ توفیق مسألت داریم.

۲۲ بهمن ۷۲

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

فهرست مطالب

مقاله دهم

قوّه و فعل، امکان و فعلیّت

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

قوّه و فعل، امکان و فعلیّت[1]

اگر خواسته باشید پیراهنی تهیّه کرده بپوشید، برای انجـام ایـن منظـور پارچـه لازم است.

۱. تغیّر و تبدّل یکی از واضح‌ترین و مسلّم ترین حقایق این جهان است. جهان، ثابت و ساکن و جامد نیست. پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیاء از حالی به حالی دیگر، از وضعی به وضع دیگر و از کیفیّتی به کیفیّت دیگر در می‌آیند. یک باغبان بـا تجربـه می‌داند دانه‌ای که به زمین می‌کارد تدریجا چه تغیّراتی پیـدا مـی‌کنـد و چـه تحـولاتی می‌یابد و چه شرایطی باید برای این کار رعایت شود. بسیاری از علوم بشر تحقیق در همین تغیّرها و تبدّلهاست و قوانین همین تغیّر و تبدّلها را کشف می‌کنند.

فلسفه نیز که با دیدی دیگر و ابزاری دیگر اشیاء را مورد مطالعـه قـرار مـی‌دهـد تغیّرات و تبدّلات طبیعت را بررسی می‌کند اما آنچه مورد توجه فلسفه است بـا آنچـه مورد توجه علوم است متفاوت است. آنچه مورد توجـه فلسـفه اسـت طبـق خاصـیّت مطالعات فلسفی، جنبه کلی و عمومی دارد، نه به معنی اینکه آنچه علوم کشف کرده‌اند فلسفه یک کاسه می‌کند و تحت یک ضابط کلی در می‌آورد بلکه به معنی اینکه «دیـد» فلسفی «دید» دیگر و از زاویه دیگر است و همیشه آن زاویه‌ای که فلسفه از آن زاویـه

و البته[۱] اگر از پارچه‌ای که پنجاه سانتیمتر پهنا دارد ده سانتیمتر بریده پیش دوزنده ببرید خواهد گفت از ده سانتیمتر پارچه پیراهنی در نمی‌آید بلکه دست کم برای پیراهن اشخاص معمولی سه متر پارچه ضروری است، ده سانتیمتر پارچه را تنها به صورت سینه بند یک نوزادی می‌توان درآورد.

می‌نگرد به نحوی است که اختصاص به نوعی خاص از انواع ندارد.

قسمتهای عمده قضاوتهای فلسفی درباره تغیّرات و تبدّلات طبیعت مبتنی بر جنبه‌های متغیّر قضاوتهای علمی نیست و از آنها ریشه و مایه نمی‌گیرد. برای قسمت عمده قضاوتهای فلسفی درباره این تغیّرات، مسلّمات علوم و حتی مشهودات و محسوسات اولیه بشر در این زمینه کافی است.

فلسفه از آن جهت تغیّرات و تبدّلات طبیعت را بررسی می‌کند که طبیعت نمایشگاه «قوّه و فعل» است. بعداً خواهیم دید که هیچیک از دو مفهوم «قوه» و «فعل» در عین اینکه صادقند و حقیقت دارند یک مفهوم حسّی نمی‌باشند، کلماتی از قبیل «پدیده» یا «ظاهره» یا «فنومن» درباره آنها صادق نیست همچنانکه این کلمات درباره وجود، عدم، وحدت، کثرت، حدوث، قدم، تقدم، تأخر، معیّت، علّیت، معلولیّت، ضرورت، امکان، امتناع صادق نمی‌باشد. و همچنانکه مکرر گفته‌ایم ذهن ما یک سلسله معانی و مفاهیم از جهان هستی و دنیای خارج دارد که اصول تصورات و اندیشه‌های بشر به شمار می‌رود و بشر به هیچ وجه قادر نیست با کنار زدن آنها و اکتفا به اندیشه‌های حسّی که «صور» مأخوذ از «پدیده» هاست تفکر کند. فلسفه بیشتر با این معانی و مفاهیم سر و کار دارد. مفهوم «قوه» و «فعل» از این معانی و مفاهیم‌اند.

۱. برای اینکه مطلب خوب روشن شود و قانون «قوه و فعل» بهتر مفهوم گردد مصنوعات بشری مثال قرار داده شده‌اند. بشر برای برآوردن حوائج خویش در حدود امکانات علمی و فنی خود پاره‌ای از مواد این عالم را به شکل و صورتی در می‌آورد که حاجتی از حاجات اولیه یا ثانویه او را برآورد. نام این گونه تغییرها «صنعت» است. بدیهی است به هر اندازه که علوم مادی بشر پیشروی بیشتری پیدا می‌کند و قوانین طبیعت برای بشر بیشتر مکشوف می‌گردد، راه تسلط بشر بر طبیعت هموارتر و دایره فعالیّت صناعی وی وسیع‌تر می‌گردد، چنانکه از مقایسه دیروز و امروز زندگی بشر پیداست.

مفهوم سخن دوزنده این است که: «ماده‌ای (پارچه) که برای دوختن یک پیراهن به کار برده می‌شود قبلًا باید یک صفت وجودی که به واسطه آن شکل پیراهن به خود می‌گیرد داشته باشد».

و اگر فرضاً در مثال بالا به جای پارچه یک میز تحریر یا یک لوله آهنی پیش دوزنده برده پیراهن بخواهید خنده‌دار خواهد بود.

در صنعت یک مطلب بدیهی یا شبه بدیهی وجود دارد و آن اینکه شرط اول به وجود آمدن یک مصنوع «ماده» است؛ یعنی یک چیزی باید باشد تا بشر بتواند او را به صورت «دلخواه» خود درآورد. بشر قادر نیست از «هیچ»، «چیزی» بسازد. همه اختراعات بشر از نمونه‌های ساده اولیه گرفته مانند بیل و پارو و کارد تا نمونه‌های عالی و فنی آن از قبیل رادیو و هواپیما و غیره پاره‌ای از مواد موجود در طبیعت است که با دست بشر به این شکل و صورت فعلی در آمده است.

فلاسفه برهان عقلی اقامه می‌کنند که در جریان طبیعت و در نظام «زمان و مکان»، «پدید آمدن از هیچ» محال است. هر حادث و پدیده‌ای، به عقیده فلاسفه، مسبوق است به «ماده» قبلی. پس اینکه بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک مصنوع وجود «ماده» است. اکنون ببینیم که صرفاً وجود یک ماده‌ای– هر چه باشد و هر قدر باشد– برای هر مصنوع و هر منظوری کافی است یا این نیز به نوبه خود حساب و نظامی دارد؟

واضح است که بی‌حساب نیست. وجود یک ماده، هر ماده‌ای و به هر اندازه‌ای، برای هر صورت صناعی کافی نیست. یک لوله آهن یا یک تخته چوب به درد پیراهن نمی‌خورد، همچنانکه دو متر پارچه را نمی‌توان به صورت یک در اطاق درآورد. هر یک یا چند نوع از مواد این جهان برای یک سلسله مصنوعات بخصوصی به درد می‌خورد. برای پیراهن ماده‌ای از نوع پشم یا پنبه یا ریشه علف یا مواد صنعتی لازم است، و برای در اطاق چوب یا آهن و شیشه مناسب است؛ بلکه پارچه نیز به نوبه خود باید از یک مقدار معین کمتر نباشد، یک پارچه ده سانتیمتر در ده سانتیمتر برای پیراهن شدن کافی نیست.

این وضع را درودگر با چوب و تخته که ماده کارش می‌باشد و همچنین آهنگر با آهن، و مکانیسین با ماشین و مواد خام و ... دارد.

هر ماده کار هر صورت کار را نمی‌پذیرد و هر راه به هر مقصد نمی‌رساند بلکه یک «مناسبتی» میان ماده کار و صورت کار لازم است تا در زمینه آن، ماده معین صورت معین را پذیرفته و به خود بگیرد. این خاصّه نه تنها در صنعت است بلکه صنعت در بدرقه طبیعت[1] این خاصه را نشان می‌دهد.

پس اجمالًا نتیجه می‌گیریم که علاوه بر اینکه وجود «ماده» شرط است، هر ماده‌ای برای هر صورت صناعی کافی نیست تا بشود مصنوع مورد نظر را از آن ساخت.

۱. آنچه قبلًا گفته شد یعنی لزوم ماده قبلی و اینکه برای هر صورت، ماده‌ای مخصوص ضروری است نه هر ماده‌ای، مخصوص صنعت نیست، در طبیعت نیز جاری است. در طبیعت نیز برای به وجود آمدن یک صورت طبیعی، اوّلا وجود ماده قبلی شرط است، ثانیا هر ماده طبیعی برای هر صورت طبیعی کافی نیست. مواد طبیعی از پذیرفتن بسیاری از صور طبیعی «ابا» و «امتناع» دارند؛ یعنی نپذیرفتن آنها بسیاری از صور را نه بدان جهت است که عامل پدید آورنده (فاعل) وجود ندارد، بلکه بدان جهت است که بالذات از پذیرفتن آن صور «ابا» و «امتناع» دارند. مثلًا اگر هسته خرما تبدیل به انسان نمی‌شود و نطفه انسان تبدیل به انسان می‌شود نه بدان جهت است که عوامل و شرایط پدید آورنده در مورد نطفه انسان موجود است و در مورد هسته خرما موجود نیست. فرضا همه آن شرایط موجود شود باز هم هسته خرما تبدیل به انسان نمی‌شود. آری اگر هسته خرما در مسیر دیگری که «امکان» و «استعداد» آن را دارد قرار گیرد و تدریجا تبدیل به «نطفه» شود تبدیل به انسان می‌شود ولی این، مطلب دیگری است. سخن در این است که هسته خرما تا هسته خرماست استعداد تبدل به انسان شدن را ندارد، برخلاف نطفه انسان. هر ماده طبیعی که بخواهد یک صورت طبیعی را بپذیرد باید قبلًا «امکان» آن را همراه داشته باشد و به اصطلاح فلسفی باید حامل قوه و استعداد آن صورت باشد. در صنعت از این جهت این قانون وجود دارد که صنعت نیز نوعی عمل طبیعی است. در کارگاه بزرگ طبیعت دائماً تغیّر و تبدّل رخ می‌دهد و یک چیز چیز دیگر می‌شود. تغیّرات و تبدّلاتی که در طبیعت صورت می‌گیرد با

و همه تحولات طبیعی در جهان طبیعت به دلیل تجربه و مشاهده قطعی روی همین قانون می‌باشد. تخم سیب است که می‌تواند درخت سیب را بپذیرد نه تخم انار، و از درخت سیب تنها می‌توان میوه سیب را چید نه میوه دیگر و نه از درخت

تغیّرات و تبدّلات صناعی قابل مقایسه نیست. در آینده ثابت خواهیم کرد که طبیعت جز «شدن» و تغییر و تحول نیست. تغیّراتی که به وسیله صنعت رخ می‌دهد سطحی است و با همه تغیّر نامها و شکلها از حدود مربوط کردن و پیوند دادن نیروهای موجود در طبیعت و تنظیم آنها تجاوز نمی‌کند. اما تغیّرات طبیعی تا عمق جوهر اشیاء نفوذ دارد. اشیاء در تغیّرات طبیعی تغییر ماهیت می‌دهند و به راستی یک ذات و جوهر تبدیل به ذات و جوهر دیگر می‌شود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد.

در طبیعت همواره چیزی چیز دیگر می‌شود، بلکه طبیعت عین «شدن» است خواه آنکه بگوییم در طبیعت همواره «چیز» ها چیز دیگر می‌شوند یا بگوییم طبیعت عین «شدن» است. چیزی باید باشد تا چیز دیگر بشود، و یا چیزی هست که همواره «می‌شود». «شدن» نظام خاصی دارد یعنی هر چیزی صلاحیت و استعداد تبدل به هر چیز را ندارد، فقط استعداد تبدل به شئ یا اشیاء معیّنی را دارد و به اصطلاح فلسفی هر موجود بالفعلی استعداد هر حالت و هر صورتی را در آینده ندارد بلکه استعداد یک صورت معین را دارد؛ مثلًا گندم استعداد انسان شدن یا مرغ شدن ندارد، فقط استعداد بوته گندم شدن دارد؛ و از آن طرف هر حالت و صورت مفروض آینده امکان اینکه بدون ماده قبلی به وجود آید یا امکان اینکه از هر ماده‌ای و در هر ماده‌ای به وجود آید ندارد؛ مثلًا بوته گندم یا کودک انسانی که در آینده باید موجود شود امکان اینکه از دانه جو یا تخم مرغ به وجود آید ندارد بلکه فقط امکان پیدایش از ماده مخصوصی را دارد.

پس در هر ماده‌ای که صورتی را می‌پذیرد صفت مخصوصی وجود دارد و آن عبارت است از استعداد و قوه آن صورت، و چون این استعداد صفت آن ماده است آن ماده را «حامل» آن استعداد می‌نامند. این استعداد و این قوه در ماده دیگر وجود ندارد. آنچه در ماده دیگر وجود دارد استعداد و قوه دیگری است.

از اینجا روشن می‌شود که میان حاضر و آینده ارتباط برقرار است. به این معنی که چنین نیست که میان آنچه هست و آنچه خواهد بود هیچ‌گونه پیوندی وجود ندارد و همه آن چیزهایی که هستند با همه آن چیزهایی که خواهند بود رابطه و نسبت متساوی

دیگر. ماده‌ای که می‌خواهد انسان شود باید پیشتر حال پذیرش و صفت «امکان» صورت انسانی را داشته باشد وگرنه انسانی به وجود نخواهد آمد. پس در هر شکل و صورت وجودی که پیدا می‌شود ماده ویژه‌ای باید امکان آن را داشته باشد و این امکان خود یک امر وجودی[1] است که با آن میان ماده و صورت پذیرفته خودش ارتباط برقرار می‌شود.

دارند و آن اینکه هیچکدام از آنها با هیچکدام از اینها نسبت ندارد، بلکه بر عکس، میان هر قسمت از آنچه هست و هر قسمت از آنچه خواهد بود بلکه میان هر فرد از آنچه هست و هر فرد از آنچه خواهد بود ارتباط و مناسبت خاصی برقرار است. یک چیز خاصی که هست فقط یک چیز خاصی که خواهد بود می‌شود نه هر چیزی از آنچه خواهد بود، و همچنین یک چیز خاص از چیزهایی که خواهد بود فقط در یک چیز خاص از چیزهایی که هست زمینه دارد نه در همه آن چیزهایی که هست.

پس اصل «شدن» که در این جهان است نظامی دارد. این نظام از نظر فلسفی از نسبت خاصی که میان ماده‌های سابق و صورتهای لاحق است و در اصطلاحات فلسفی «قوه» و «استعداد» و احیاناً «امکان استعدادی» نامیده می‌شود استنتاج می‌شود.

۱. از آنچه قبلًا گفته شد معلوم گشت که هیچ چیز بدون استعداد قبلی به وجود نمی‌آید. استعداد هر چیز تقدم زمانی دارد بر خود آن چیز. از طرفی می‌دانیم «استعداد» خود یک موجود جداگانه و مستقل نیست که به صورت یک شئ یا شخص خاصی عرض وجود کند. «استعداد» وصفی است که درباره موجود خاصی صدق می‌کند، پس موصوفی لازم دارد یعنی «استعداد»، «مستعد» لازم دارد. پس یک چیزی باید باشد که به اصطلاح فلاسفه «حامل» استعداد باشد. پس هر چیزی که به وجود می‌آید لازم است که قبل از او استعدادش موجود باشد، و هم لازم است که قبل از او یک شئ دیگر که حامل استعداد اوست موجود باشد. حامل استعداد همان است که اصطلاحا «ماده» نامیده می‌شود. این است معنی جمله حکما که می‌گویند: «**کلّ حادث مسبوق بقوّة و مادّة تحملها**» یعنی هر پدیده‌ای پیشی گرفته شده است به استعدادی و ماده‌ای که حامل آن استعداد است.

اکنون نوبت آن است که درباره هویّت و ماهیّت این صفت که «استعداد» یا

«قوّه» نامیده می‌شود بحث کنیم. این صفت یک صفت وجودی و واقعی است نه عدمی یا اعتباری؛ یعنی ماده‌ای که می‌تواند صورت خاصی را بپذیرد به موجب این است که چیزی را دارد نه به موجب اینکه چیزی را ندارد، و آن چیزی که دارد یک امر واقعی است نه یک امر اعتباری و فرضی. به عبارت دیگر کلمه «استعداد» نماینده یک حقیقتی است که در مادّه «وجود» دارد نه نماینده خالی بودن ماده از یک امر وجودی و نه نماینده یک امر اعتباری و بی‌اثر.

در اینجا دو نظریه دیگر وجود دارد. طبق یکی از این دو نظریه «قوه و استعداد» امر عدمی است و طبق نظریه دیگر امر اعتباری.

طرفداران نظریه عدمی می‌گویند اساساً استعداد و قابلیت از نقصان وجود ناشی می‌شود. موجود هر اندازه دارای کمالات و تعیّنات وجودی بیشتر باشد استعداد و قابلیت و امکان اینکه چیز دیگر بشود کمتر است، و هر اندازه که تعینات و جهات وجودی کمتری داشته باشد امکان تبدیل او به چیز دیگر بیشتر است؛ و در حقیقت هر صورت و حالتی که شئ پیدا می‌کند یک مانع برای او نسبت به یک سلسله حالتها و صورتهای دیگر پیدا می‌شود و به هر نسبت که واجد صورتها و حالات وجودی بیشتر باشد موانع بیشتری برای تغیّر و تبدّل و پذیرش حالت جدید دارد.

پس اگر موجود برسد به حدی که واجد تمام کمالات و صور باشد استعداد هیچ حالت جدیدی در او نخواهد بود، و بر عکس اگر برسد به جایی که واجد هیچ حالت و صورت بالفعلی نباشد استعداد همه چیز در او خواهد بود. «هیولای اولی» همان موجودی است که در ذات خود واجد هیچ فعلیتی نیست و به همین دلیل استعداد همه چیز در او هست. معنی اینکه استعداد همه چیز در او هست این است که در ذات او ابا و امتناعی از هیچ صورت و حالت نیست. هیولای اولی هیچگاه بدون صورت نیست و صورتها نسبت به یکدیگر ضدیت و تمانع دارند؛ یعنی هر صورتی فقط نسبت به بعضی از صورتهای دیگر مانعیت ندارد و نسبت به سایر صورتها مانعیت دارد. پس اینکه دیده می‌شود در بعضی از مواد، استعداد یک صورت معیّن هست و نه بیشتر و پنداشته می‌شود این استعداد یک امر وجودی است، اشتباه است. استعداد یک صورت معین داشتن معنی‌اش این است که صورت بالفعل این شئ، ماده این شئ را که قابلیت هر صورتی را دارد از همه آن صورتها مانع است مگر از یک صورت بالخصوص. مثلًا در دانه گندم استعداد بوته گندم شدن است نه جو شدن و نه خرما شدن و نه انسان شدن و

نه چیز دیگر؛ وقتی که به حقیقت مطلب برسیم چنین خواهیم یافت کـه ایـن صـورت بالفعل دانه گندم است که نمی‌گذارد ماده اصلی که در دانه گندم است جو یا خرما یـا انسان بشود و فقط نسبت به بوته گندم شدن منعی ندارد؛ یعنـی صـورت بالفعـل دانـه گندم همه راهها را بر روی ماده اصلی بسته است مگر راه بوتـه گنـدم شـدن را. پـس بازگشت همه استعدادها به خالی بودن از مانع است.

اینکه گفته می‌شود در هیولای اولی استعداد همه چیز بدون استثنا و بدون تفاوت و بدون ترجیح هست به معنی این است که او از لحاظ نقصان وجـود و عـدم تعـین و فاقد بودن همه فعلیتها در حدی است که نسبت به هیچ چیز مانعیت ندارد، و اینکه گفته می‌شود در گندم یا هسته خرما یا نطفه انسان استعداد شئ خاص هست به معنـی ایـن است که در هر یک از اینها نسبت به هر صورت دیگر مانع وجود دارد جز نسـبت بـه یک صورت بالخصوص.

این نظریه قابل قبول نیست. پایه اصلی این نظریه این است که اجسام در تحلیـل نهایی منتهی می‌شوند به دو جزء که یکی هیچ فعلیتی ندارد جـز فعلیـت قابلیـت و آن همان است که «ماده اصلی» و «هیـولای اولـی» نامیـده مـی‌شـود و دیگـری «صـورت جسمیه» است که حقیقتش بعد و امتداد است. نظریه معـروف ارسـطویی «جوهرهـای پنجگانه» نیز مبتنی بر همین اساس است. برهان معروف «فصل و وصـل» بـرای اثبـات همین مدعاست.

ولی ما این عقیده را صحیح نمی‌دانیم. به عقیده ما «جسم» قابل تحلیل بـه مـاده و صورت نیست و ماده و صورت اجزاء جسم می‌باشـند امـا اجـزاء تحلیلـی نـه اجـزاء خارجی، به این معنی که هر جسمی در ظرف خارج منتهی نمی‌شود به دو جزء واقعی که یکی فقط ماده است و در ذات خود فاقد هر صورتی است و دیگری صورت، بلکه همان طوری که اجزاء زمان و اجزاء حرکت تا بی‌نهایت قابل تقسیم می‌باشند و همـان طوری که بعد جسمانی تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی است به اجزاء کوچکتر، حقیقت جوهر جسم نیز تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی است به قوه و فعلیّت. این خاصیّت برای جسم از آنجا پیدا شده که حرکت مقوّم وجود جوهر جسم است.

در باب ترکّب و عدم ترکّب جسم از ماده و صـورت و اینکـه بـه فـرض ترکّـب کیفیت آن چیست، آیا اتحادی است یا انضمامی، سخنان بسیاری است و جای ایـراد و اشکال در گفتار بسیاری از فلاسفه در این زمینه بسیار اسـت. اکنـون مجـال بحـث در

آنها نیست.

اما نظریه اعتباری بودن قوه و استعداد. در اینجا بیان نسبتا مهمی هست که استعداد یا امکان استعدادی نمی‌تواند یک امر وجودی و یک حقیقت موجود باشد بلکه حتما باید یک مفهوم اعتباری و انتزاعی باشد، به این بیان:

قوه و استعداد طبق آنچه قبلًا گفته شد شرط قبلی وجود هر حادث و هر پدیده‌ای است بدون استثناء. به همین دلیل خود قوه و استعداد نمی‌تواند یک پدیده و یک موجود باشد زیرا لازم می‌آید که خود نیز مشمول همین قانون باشد یعنی لازم می‌آید برای هر استعدادی که موجود می‌شود قبلًا استعداد دیگری وجود پیدا کند و آن استعداد دیگر نیز قبل از خود استعداد دیگری داشته باشد و همین طور الی ما لا نهایهٔ له. پس اگر بخواهد انسان موجود شود باید استعدادهای بی‌نهایت وجود داشته باشد که یکی از آنها استعداد خود انسان است و دیگری استعداد استعداد انسان و دیگری استعداد استعداد استعداد انسان و همین طور ... و هر یک از این استعدادها نیز حامل مخصوص می‌خواهد و حال آنکه بالضروره می‌دانیم برای هر موجودی مانند انسان و درخت و غیره استعدادهای بی‌نهایت وجود ندارد.

شیخ اشراق یک قاعده کلی برای اعتباری بودن این گونه امور ذکر کرده است، می‌گوید:

«هر چیزی که لازمه موجود بودن او تکرر وجود او باشد او امر اعتباری است».

مثلًا به عقیده شیخ اشراق «وحدت» امر اعتباری است یعنی اشیائی که دارای صفت وحدت می‌باشند حقیقت دارند اما خود وحدت، اعتباری و انتزاعی است زیرا اگر وحدت وجود داشته باشد باید یا واحد باشد یا کثیر، چون نمی‌شود موجودی نه واحد باشد و نه کثیر، اگر وحدت واحد باشد یعنی دارای صفت وحدت باشد، وحدت این وحدت نیز باید موجود باشد، پس ما در اینجا دو وحدت موجود داریم یکی وحدت آن شئ مورد نظر، دیگر وحدت وحدت آن شئ. نقل کلام به وحدت وحدت آن شئ می‌کنیم. آن وحدت نیز چون علی‌الفرض موجود است و واحد است پس وحدتی دارد و چون باز علی‌الفرض هر وحدتی وجود دارد پس وحدت آن وحدت، وجودی دارد و همین طور الی غیرالنهایهٔ. اما اگر فرض کنیم خود وحدت واحد نیست و کثیر است اشکال بیشتر می‌شود زیرا اولًا خلاف بدیهی است، ثانیاً هر کثیری مجموعه‌ای از

واحدهاست پس وجود وحدت مستلزم وجود چند واحد است و باز هر یک از آن واحدها چون دارای وحدتند و هر وحدتی کثیر است و مجموع واحدهاست پس وجود هر یک از آن واحدها مستلزم واحدهاست و همین طور الی غیرالنهایهٔ، و لازم می‌آید الی غیرالنهایهٔ رشته‌های نامتناهی به وجود آید. پس وحدت از آن اموری است که وجود داشتن آنها مستلزم تکرر آنهاست و چون تکرر آنها محال است پس وجود داشتن آنها محال است. پس وحدت امر اعتباری است.

شیخ اشراق به همین دلیل وجود را نیز امر اعتباری می‌داند و مدعی است موجود بودن وجود مستلزم تکرر وجود هر شئ الی غیرالنهایهٔ یعنی یک امر محال خواهد بود.

اکنون که این قاعده کلی روشن شد می‌گوییم موجود بودن استعداد نیز مستلزم تکرر وجود استعداد است و چون تکرر وجود به صورتی که بیان شد محال است پس استعداد و امکان استعدادی نیز موجود نیست و امر اعتباری است.

جواب این است که ما قاعده کلی شیخ اشراق را به همان صورت کلی می‌پذیریم یعنی اگر فرض کنیم وجود چیزی مستلزم تکرر وجود او باشد آن چیز نمی‌تواند یک موجود حقیقی باشد ولی همان طور که صدر المتألهین تحقیق کرده حقیقی بودن امثال وجود و وحدت مستلزم تکرر آنها نیست. شیخ اشراق گمان کرده هر چیزی که موجود است باید از سنخ ماهیّات باشد و وجودش غیر از ذاتش باشد، در صورتی که می‌تواند وجود چیزی عین ذات آن چیز باشد و اشکال بالا وارد نشود. خود وجود و شؤون وجود از قبیل وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و قوّه و فعل از این قبیل است. اینها موجودند به معنی اینکه عین حقیقت وجود و یا مرتبه‌ای از مراتب وجودند نه به معنی اینکه ماهیتی می‌باشند که دارای وجود می‌باشند.

قوه و استعداد را که می‌گوییم امر وجودی است به معنی این است که از وجود شئ مستعد خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده انتزاع می‌شود نه به معنی اینکه یک صفتی است که عارض و ضمیمه ماده شده است از قبیل رنگ و بو و وضع و محاذات که عارض جسم می‌شود.

از اینجا معلوم می‌شود که بحثهایی که فلاسفه کرده‌اند درباره قوّه و استعداد که آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا مقوله دیگر، چقدر نابجاست. قوّه و فعلیّت داخل در باب مقولات نیست تا جایی برای این سخنان بوده باشد. حداکثر آنچه می‌توان گفت

و از آن روی که در مقاله ۹ گفته شد که ماده با داشتن صورتی عین آن صورت را بار دیگر نمی‌پذیرد (تحصیل حاصل محال است) باید گفت این نسبت یا صفت وجودی به وجود خود ادامه خواهد داد تا صورت و شکل مطلوب پیدا شود و پس از پیدایش آن، امکان مذکور از میان خواهد رفت زیرا خواستن و به خود گرفتن صورتی با داشتن همان صورت معنی ندارد. مثلًا سیب پس از سیب شدن دیگر سیب نمی‌شود مگر اینکه صورت سیب موجود را از خود دور کرده و با حرکت و سیر دیگری دوباره سیب شود[1].

ما این صفت وجودی را «قوه» و صورت وجودی پسین را «فعل» می‌نامیم و گاهی به جای این دو نام (قوه و فعل) دو لفظ امکان و فعلیت را به کار می‌بریم، چنانکه مثلًا می‌گوییم: تخم قوه و امکان درخت را دارد و پس از فعلیت درخت قوه سپری می‌شود و یا امکان تبدیل به فعلیت می‌گردد.

این است که نسبت استعداد به ماده مانند نسبت جسم تعلیمی است به جسم طبیعی که از قبیل نسبت مبهم و لا متعیّن است به متعیّن، و چنانکه می‌دانیم مبهم و متعیّن در خارج عین یکدیگرند، اختلافشان به حسب اعتبار ذهن است، هر متعیّن «عارض تحلیلی» مبهم است نه «عرض خارجی» آن. ولی فلاسفه آنجا که درباره ماهیت قوه و استعداد بحث می‌کنند آنچنان بحث می‌کنند که درباره یک عرض خارجی.

۱. در گذشته ثابت شد که امکان وجود هر چیز قبل از خودش همیشه وجود دارد، البته از قبیل وجود «تعیّن» در ضمن «متعیّن». اکنون نوبت آن است که بدانیم این امکان تا کی به وجود خود ادامه می‌دهد. آیا پس از تحقق یافتن خود شیٔ و به فعلیت رسیدن آن باز هم امکان و استعداد باقی است یا نه؟

جواب این است: خیر، آغاز فعلیت یک چیز پایان قوه و استعداد و امکان آن است. بدیهی است اگر فرض کنیم با آمدن فعلیتی باز هم قوه و استعداد آن فعلیت باقی است لازم می‌آید که استعداد، استعداد حصول حاصل باشد و چون حصول حاصل محال است استعداد چنین امر محالی هم محال است. پس با آمدن هر فعلیت، امکان و استعداد آن فعلیت از میان می‌رود.

اما اینکه چگونه از میان می‌رود، آیا واقعاً مثل این است که موجودی برود و موجود دیگری جای او را بگیرد یا به شکل دیگر است، مطلبی است که عن قریب در خود متن توضیح داده می‌شود.

و این نیز بدیهی است که با آمدن فعلیت درخت چنانچه امکان درخت از میان می‌رود صورت تخم نیز که قوه درخت همراه آن بود از میان می‌رود[۱]*.*

از بیان گذشته نتیجه‌های زیرین را می‌توان گرفت:

۱. نسبتی وجودی به نام «قوه» و «امکان» داریم[*]*.*

۲. قوه و امکان نیازمند به فعلیتی است که او را نگهدارد چنانکه متوجه به سوی

---

۱. مطلب دیگری که باید روشن شود این است که آیا همچنانکه با آمدن فعلیت بعدی امکان قبلی از میان می‌رود، صورت قبلی نیز از میان می‌رود و پایان می‌یابد یا نه؟ مثلاً آیا همچنانکه امکان انسانیت که قبلًا در نطفه بالخصوص موجود بود با آمدن فعلیت انسانیت از میان خواهد رفت، صورت خاص نطفه که منشأ آثار بالخصوص بود از میان می‌رود یا خیر؟

البته مقصود از صورت پیشین، شکل و هیئت پیشین نیست، مقصود آن فعلیت خاصی است که مبدأ آثار این شئ است و مقوّم ذات و مبدأ فصل اخیر اوست.

در اینکه گذشته صد در صد در آینده باقی نیست شکی نیست. مسلّما نطفه که انسان می‌گردد در حال حاضر حالت نطفه‌ای ندارد و قسمتی از آثار خود را از دست داده است. تخم مرغ پس از جوجه شدن حالت تخم مرغی و قسمتی از آثار خود را از دست می‌دهد.

همچنین در اینکه گذشته صد در صد در آینده معدوم نیست و چیزی از گذشته در آینده موجود است باز بحثی نیست. آنچه که در گذشته و آینده باقی است و صورتهای

---

* پوشیده نماند که چون علوم طبیعی در رهگذر خود تنها از چیزهایی کنجکاوی می‌نماید که قابل آزمایش مادی- که با ابزار مادی انجام گیرد- بوده باشد و تاکنون ابزار مادی نتوانسته از یک رشته از صفات و نسبت وجودیّه مانند قوه و امکان و مانند وحدت و تقدم و تأخر و جز آنها کنجکاوی کند، از این روی فلسفه مادی و به ویژه ماتریالیسم دیالکتیک که به گمان خود پیرو یا همراه علم و آزمایش راهپیمایی می‌کند، به بحث از هویّت این موضوعات نپرداخته و تنها به یک جمله (هر چه هست ماده است- بجز ماده چیزی نیست) قناعت ورزیده با اینکه یک سلسله نظریات حساس زیر سر این موضوعات می‌باشد و با اینکه به هر بحثی بپردازد خواه ناخواه به استعمال واژه‌های امکان و فعلیت، و حرکت و زمان، و وحدت و کثرت و مانند آنها گرفتار خواهد شد و ناچار باید مفهومی را که به میان می‌آورد از مفاهیم دیگری که مشابه یا نزدیک به اویند تمیز بدهد (علامه طباطبائی).

فعلیتی است که او را می‌خواهد ۱؛ مثلًا قوه و امکان سیب که در تخم موجود است به واسطه صورت تخم حفظ شده است.

۳. هر فعلیتی فعلیت دیگر را از خود می‌راند؛ مثلًا با پیدایش صورت سیب صورت تخم از میان می‌رود.

و از همین نتیجه دو نتیجه دیگر نیز می‌توان گرفت:

گوناگون را می‌پذیرد به اصطلاح فلاسفه «ماده» نامیده می‌شود. هم او بود که حامل استعداد صورت بود. سخن در این است که آیا با آمدن صورت پسین صورت پیشین از میان می‌رود یا نه؟ باز در اینکه پس از آمدن صورت پسین دیگر صورت پیشین شأن و مقام خود را به عنوان «صورت» و معرف حقیقت و ماهیت شئ نمی‌تواند حفظ کند بحثی نیست زیرا اگر صورت پیشین همان مقام اول خود را حفظ کند لازم می‌آید شئ واحد در آن واحد دارای دو واقعیت جداگانه و دو ماهیت جداگانه بوده باشد.

اما باید ببینیم آیا صورت پیشین که از مقام خود معزول می‌گردد و صورت پسین جای او را می‌گیرد به کلی معدوم می‌شود و صورت جدید کاملا جدید است یا فقط از مقام خود معزول می‌شود اما از میان نمی‌رود بلکه جزء ماده شئ قرار می‌گیرد.

در اینجا دو نظریه است: نظریه معروف قدما نظیر ابن سینا این است که صورت پیشین به کلی معدوم می‌گردد مثلًا نطفه که حیوان می‌شود آن صورت و فعلیتی که ملاک نطفه بودن است معدوم و از نو صورت کاملا جدیدی بر ماده افاضه می‌شود و به اصطلاح آنچه در طبیعت رخ می‌دهد «خلع و لبس» است یعنی ماده جامه‌ای را می‌کند و جامه دیگری که احیاناً کامل‌تر است می‌پوشد. برای ماده ممکن نیست با داشتن جامه، جامه دیگر بپوشد. اما نظریه دیگری که مورد تأیید صدرالمتألّهین است این است که صورت پیشین به کلی معدوم نمی‌شود بلکه فقط از مقام خود معزول می‌شود و دیگر «صورت» نیست و به اصطلاح آنچه در طبیعت رخ می‌دهد «خلع و لبس» نیست «لبس فوق لبس» است و اساساً امکان ندارد که ماده به کلی خلع صورت کند و صورت دیگری بپوشد هر چند زمانی فاصله نشود.

در متن مقاله بعداً درباره این مطلب بحث خواهد شد.

۱. این مطلب از آنچه گذشت به خوبی فهمیده می‌شود. پس از آنکه ثابت شد که امکان وجود هر چیز قبل از خودش وجود دارد و ثابت شد که قوه و امکان، چیزی

اول: در هر واحد خارجی جز یک فعلیت، فعلیتهای دیگر جزء ماده هستند؛ مثلًا در فعلیت کرسی تنها صورت کرسی فعلیت کرسی می‌باشد و فعلیتهای دیگر مانند فعلیت چوب و تخته و میخ جزء ماده کرسی هستند نه فعلیتهایی در برابر فعلیت کرسی.

نیست که بتواند مستقل الوجود باشد بلکه همیشه به صورت یک صفت در شئ دیگر وجود پیدا می‌کند پس شئ دیگری نیز قبل از وجود شئ مورد نظر باید وجود داشته باشد که حامل و نگهدارنده امکان آن شئ بوده باشد. پس هر چیز همان طور که مسبوق است به قوه و استعداد، مسبوق است به حامل استعداد که اصطلاحا «ماده» نامیده می‌شود، و قبلًا گفتیم که جمله معروف فلاسفه: «کلّ شیء مسبوق بقوّة و مادّة تحملها» ناظر به همین مطلب است.

چیزی که کاملا باید مورد توجه واقع شود این است که تعبیراتی از قبیل «حامل»، «نگهدارنده»، «به دوش گیرنده» نباید ما را گمراه کند، بپنداریم که واقعاً در خارج دو چیز مجزا وجود دارد که به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و یکی از آنها دیگری را به دوش گرفته و نگهداری می‌کند، یکی عرض است و دیگری معروض، بلکه همچنانکه قبلًا بیان نمودیم دو گانگی اینها عقلی و تحلیلی است نه عینی و خارجی، و چنانکه در متن آمده است قوه یا امکان استعدادی یک نوع نسبت است میان حاضر و آینده، و می‌دانیم که نسبت، وجود مستقلی از دو طرف ندارد. از اینجا معلوم می‌شود که بحثی که معمولًا برای اثبات لزوم ماده قبلی می‌شود مبنی بر اینکه «امکان یا جوهر است یا عرض لیکن جوهر نمی‌تواند باشد پس عرض است» آنگاه می‌گویند «اکنون که عرض است آیا از مقوله کیف است یا از مقوله اضافه یا از مقوله دیگر؟» قابل مناقشه است، زیرا چنانکه قبلًا گفتیم، استعداد یا امکان استعدادی «تعین» خاص ماده است، و به عبارت دقیق‌تر: استعداد همان ماده است با اعتبار «تعین» یعنی «استعداد» عبارت است از «ماده متعیّنه»، یک واقعیت است که هم مصداق ماده است و هم مصداق استعداد، نه اینکه واقعیتی عارض بر واقعیت دیگر شده باشد. علیهذا مفهوم استعداد از قبیل سایر مفاهیم فلسفی یعنی وجود، عدم، ضرورت، امکان ... است که تحت هیچ مقوله‌ای درنمی‌آیند و از مقولات خارجند، و اگر بخواهیم «عرض» را اعم بدانیم از آنچه در ظرف خارج عارض بر معروض می‌شود و آنچه در ظرف ذهن عارض

دوم: حامل قوه و امکان‌ها ماده شیٔ است نه صورت آن[1] زیرا صورت پیشین با پیدایش و فعلیت صورت پسین از میان می‌رود و معنی ندارد که قابل و پذیرنده چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود.

۴. با پیدایش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود.

مثلًا تخم سیب که امکان در آن می‌باشد با پیدایش صورت سیب امکان مربوط به این صورت سیب شخصی را از دست می‌دهد اگر چه نسبت به صورت دیگر و

می‌گردد، شامل این گونه امور نیز می‌گردد، ولی در این صورت باید تعریف دیگری از «عرض» بنماییم. شاید به توفیق خدا در مقاله جوهر و عرض (مقاله ۱۳) فرصتی برای این بحث پیدا کنیم.

۱. مسأله‌ای که مورد اتفاق تمام فلاسفه است این است که گذشته و آینده از یکدیگر گسسته نیستند، گذشته است که به صورت آینده در آمده است. آنچه مورد اختلاف است یکی این است که آیا واقعاً «صورت» به مفهومی که فلاسفه ارسطوئی معتقدند وجود دارد یا نه؟ دیگر اینکه در تحولات و تغییراتی که رخ می‌دهد و قطعا گذشته بدون تغییر و یکنواخت در آینده باقی نیست آیا صورت ارسطوئی باقی است یا از میان می‌رود؟ به دنبال این مطلب، مطلب دیگر پیش می‌آید و آن اینکه فرضا صورت را به مفهوم ارسطوئی پذیرفتیم و جسم را مرکب از ماده و صورت دانستیم آیا آن چیزی که حامل استعداد است جزء مادی جسم است یا جزء صوری آن؟

مسلّماً اگر گفتیم در خلال تغییرات جوهری که برای جسم پیش می‌آید صورت پیشین از میان می‌رود و صورت پسین جای آن را می‌گیرد باید بگوییم حامل امکان، جزء مادی جسم یعنی جزء ثابت و باقی آن است نه جزء صوری و غیر باقی آن. زیرا حامل امکان همان است که پذیرنده صورت پسین است و همچنانکه در متن آمده است: «معنی ندارد که قابل و پذیرنده چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود».

البته بیان بالا مبتنی بر این است که اولًا نظریه ارسطوئی ترکیب جسم از ماده و صورت را به این صورت بپذیریم که جسم دارای دو جزء خارجی است: یکی مادی و یکی صوری. و ثانیاً چنین معتقد باشیم که در جریان تحولاتی که رخ می‌دهد جزء صوری از میان می‌رود و جزء مادی باقی می‌ماند اما اگر اساس نظریّه ارسطوئی را

صورتهای مادی دیگر امکان را در بر دارد زیرا چنانکه تخم سیب می‌توانـد سـیب شود سیب نیز می‌تواند با تجربه چیز دیگری شود و بالاخره در امتداد سیر و تکاپوی طبیعی خود دوباره سیب شود.

و در نتیجه تخم سیب مثلًا می‌تواند بی‌واسطه سیب اول و با واسطه کم یا زیاد سیب دوم و چیزهای دیگر شود.

و از همین جا دو نظریه دیگر نیز روشن می‌شود:

اول: ماده جسمانی امکان صور غیر متناهی را دارد. تنها چیزی که هسـت ایـن است که نسبت به هر یک از صورتها قبول خاصـی دارد و بـا دوری و نزدیکـی و داشتن و نداشتن واسطه، اختلاف پیدا می‌کند.

دوم: ماده به واسطه امکان به دوری و نزدیکی متصف می‌شود و این خود گواه دیگری بر ثبوت امکان می‌باشد[1] زیرا این دوری و نزدیکی صفتهایی هستند خارجی

نپذیریم یا اینکه آن را به عنوان ترکیب اتحادی نه انضمامی توجیه کنیم یا با قبول همه آنها قبول نکنیم که در جریان تحولات جسمانی جزء صـوری لزومـا از میـان مـی‌رود نظریه بالا (حامل امکان ماده شئ است نه صورت او) از میان خواهـد رفـت یـا شـکل دیگر به خود خواهد گرفت. مطالب آینده این مطلب را توضیح خواهد داد.

۱. حالتی نیست که در آن حالت تمام امکانات ماده جسمانی از وی سلب شـود. مـاده جسمانی نه معدوم می‌گردد و نه از وی سلب امکان می‌شود. از این رو می‌گوییم مـاده جسمانی امکان صور غیر متناهی را دارد ولی نسبت ماده در هر حـالی بـا هـر یـک از صور غیر متناهی که حامل امکان آنها هست یکسان نیست؛ نسبت به بعضی این امکان را دارد که قریبا آنها را بپذیرد یعنی آمـادگی کامـل نسـبت بـه آنهـا دارد و نسـبت بـه بعضی این امکان را دارد که پس از پذیرفتن صورتهای دیگـر آمـادگی کامـل پـذیرش آنها را داشته باشد. اگر نسبت استعدادات و امکانات را بـا بعضـی از فعلیتهـا بسـنجیم می‌بینیم که بعضی از آنها به آن فعلیت نزدیکند و بعضی دور. مثلًا اگر استعداد نطفه را نسبت به فعلیت انسانیت بسنجیم می‌بینیم این استعداد و به فعلیت انسانیت نزدیـک‌تـر است ولی اگر نسبت سیب را با آن بسنجیم مـی‌بینـیم دور اسـت یعنـی ممکـن اسـت سیب انسان بشود اما با این ترتیب که مراحلی از فعلیتها را طی کند تا اینکه جزء بـدن انسان شود و تبدیل به نطفه گردد و نطفه انسان شود. پس استعداد سـیب بـرای انسـان شدن استعدادی است که با فعلیت انسانیت فاصله زیادی دارد.

و ناچار و ناگزیر موصوف آنها نیز مانند خود آنها وجود دارد.

باید دانست که در هر جا نسبت و ارتباط وجودی پیدا شود چون چیزی را به چیزی بسته و مربوط می‌سازد، دو طرف می‌خواهد که یکی را به دیگری ببندد. اگر ارتباط در خارج است دو طرف خود را در خارج می‌خواهد و اگر در ذهن است در ذهن، و اگر به حسب فرض است در فرض، و از این روی باید قضاوت کرد که: «نسبت میان موجود و معدوم محال است»[1].

اکنون اگر این نظریه را پهلوی دو نظریه سابق الذکر بگذاریم:

همین اتصاف امکانات و استعدادات به دوری و نزدیکی (و بالتّبع اتصاف ماده حامل آنها) خود گواه دیگری است بر اینکه این امکانات جنبه واقعی و حقیقی دارند زیرا دوری و نزدیکی از امور واقعی و خارجی می‌باشند و ناچار موصوف آنها یعنی امکانات و استعدادات نیز واقعی و خارجی خواهند بود.

۱. در اینکه «نسبت میان موجود و معدوم محال است» نمی‌توان تردید کرد. نسبت رابطه است. رابطه بدون مرتبطین معنی ندارد، چیزی که هست نحوه ثبوت و تحقق، مختلف است. گاهی به این نحو است که دو طرف نسبت وجود حقیقی دارند و هر کدام از آنها از یک کمال وجودی حکایت می‌کنند. وقتی که آندو را به یکدیگر نسبت می‌دهیم در حقیقت حکم کرده‌ایم به نوعی ارتباط اتحادی یا غیر اتحادی میان دو مرتبه از وجود. مثلًا اگر حکم می‌کنیم که «زید دانا است» مفهوم زید از یک شخصیت انسانی حکایت می‌کند که به خودی خود موجود است و مفهوم دانا از یک کمال وجودی دیگر حکایت می‌کند. جمله «زید دانا است» از ارتباط اتحادی این دو وجود حکایت می‌کند که زید در یک مرتبه از مراتب وجود خود عین وجود داناست.

ولی ممکن است یکی از طرفین ارتباط (محمول- محکوم به) از یک کمال وجودی حکایت نکند، از یک امر اعتباری و انتزاعی و یا از یک جهت عدمی حکایت کند مثل اینکه می‌گوییم «زید نابینا است». نابینایی امر عدمی است، مفهومی است که از فاقد بودن زید بینایی را انتزاع شده است. وجود زید به نحوی است که نابینایی از آن انتزاع می‌شود آنچنانکه مثلًا خط متناهی به نحوی است که نقصان که مفهومی عدمی است از او انتزاع می‌شود و خط نیم متری به نحوی است که «انقصیّت» نسبت به خط یک متری از او انتزاع می‌شود و نابینایی موجود است اما نه به وجود دیگری

۱. هر فعلیّتی پیش از پیدایش خود امکانی در ماده دارد.

۲. امکان مزبور یک صفت و نسبت وجودی است.

۳. نسبت وجودی فعلی دو طرف موجود فعلی می‌خواهد.

در این هنگام بحث ما به بن بست منتهی می‌شود زیرا فعلیّت موجود پسین که منشأ آثار خارجی می‌باشد در ظرف خودش موجود و پیش از پیدایش خارجی خود به ماده و در ماده موجود نیست در حالی که امکان وی در ماده موجود و بالفعل است[۱].

پس ناچار یکی از این سه نظریه خللی داشته یا محتاج به توضیح می‌باشد. البته در دو نظریه اولی نمی‌شود مناقشه نمود. نه می‌شود گفت ماده امکان صورتهای بعدی را ندارد و نه می‌شود گفت که این امکان موجود نبوده و صرفاً پنداری است و گرنه باید هویت تحولی و تدریجی جهان طبیعت را انکار کنیم. ولی اگر در نظریه سوّمی بیشتر دقیق شویم خواهیم دید که فعلیّتی که طرف نسبت ماده است و امکان در ماده دارد تنها نیست بلکه فعلیّتهای دیگری نیز هم تراز و هم عرض وی هستند که در ماده امکان وجود دارند اگر چه بالاخره از میان همه آن فعلیتهای امکاندار تنها

غیر از وجود زید بلکه به نفس وجود زید، همچنانکه نقصان موجود است اما نه به وجود دیگری غیر از وجود خط، همان طوری که هر امر انتزاعی موجود است لیکن به وجود منشأ انتزاع. پس رابطه میان زید و نابینایی از قبیل رابطه میان موجود و معدوم نیست بلکه از قبیل رابطه میان موجود حقیقی و موجود انتزاعی است. آنچه محال است عبارت است از رابطه میان موجود و میان معدومی که به هیچ نحو از انحاء وجود در ظرف نسبت موجود نیست.

۱. خلاصه اشکال این است که اگر بگوییم «امکان» یک نسبت وجودی است این نسبت همواره قبل از خود شئ وجود دارد و لازم می‌آید که میان موجود (ماده موجود) و معدوم (فعلیّتی که در این ظرف معدوم است و در ظرف آینده موجود می‌گردد) نسبت برقرار شود حال آنکه نسبت میان موجود و معدوم محال است، درست مثل این است که بگوییم ریسمانی داریم که یک سر آن الآن در دست من است و یک سر دیگرش در دست کسی است که صد سال دیگر وجود پیدا خواهد کرد! پس اینکه گفته می‌شود هر آینده‌ای با گذشته خاصی و هر گذشته با آینده خاصی مرتبط است سخن درستی نیست. در جهان اگر رابطه‌ای وجود داشته باشد همانا میان موجوداتی است که همزمان می‌باشند.

یکی موجود شده و دیگران در آغوش نیستی خواهند ماند.

مثلًا ماده سیب که در تخم سیب است می‌تواند سیب شود و می‌تواند (به واسطه سوختن) خاکستر شود و می‌تواند (به واسطه تغذیه) جزء غذا شود و می‌تواند هزار چیز دیگر شود اگر چه به حسب وقوع خارجی تنها یکی از این فعلیتها جامه تحقق خواهد پوشید.

و از همین جا روشن می‌شود که طرف نسبت ماده همان یگانه فعلیّتی که به وجود آمده و منشأ آثار خارجیه خواهد بود نیست زیرا این فرض موجب بطلان نظریه اول می‌باشد؛ و همچنین امکانهای مفروض دیگر دروغ و پنداری نیستند زیرا این فرض موجب کذب نظریه دوم می‌باشد؛ بلکه همه این فعلیتها که طرف نسبت هستند یک نحوه فعلیّت وجودی در ماده دارند[1] *ولی نه فعلیتی که موجب ترتیب آثار باشد.*

---

۱. خلاصه حل اشکال این است که نسبت میان گذشته و آینده از قبیل نسبت میان موجود و معدوم نیست بلکه از قبیل نسبت میان موجود و موجود است؛ یعنی اصل کلی «رابطه میان موجود و معدوم محال است» مورد قبول است ولی مسأله مورد نظر از این قبیل نیست زیرا آینده در گذشته و لاحق در سابق و فعلیت در قوه موجود است.

اینکه می‌گوییم آینده در گذشته و با گذشته موجود است به دو نحو ممکن است تقریر شود که یکی مورد قبول نیست و دیگری مورد قبول است.

اول اینکه بگوییم آینده الآن و بالفعل موجود است. گذشته و حاضر و آینده همه با هم و در هم موجودند، چیزی که هست پرده زمان حجابی است میان گذشته و آینده. وقتی که به آینده می‌رسیم در واقع مانع زمان از میان ما و آینده برداشته شده است.

زمان از این جهت مانند مکان است. ما در هر مکانی که هستیم، مثلًا در تهران هستیم، مکانهای دیگر مثلًا اصفهان یا شیراز نسبت به ما معدوم است ولی همینکه سفری به اصفهان یا شیراز رفتیم آنجا را موجود می‌بینیم. ما در تهران هم که بودیم اصفهان و شیراز برای خود و نسبت به مردمی که در آنجا بودند موجود بودند لیکن نسبت به ما معدوم بودند.

معدوم بودن نسبی برای ما به معنی این است که محدودیت وجود ما پرده‌ای از مکانی که در آن هستیم (مثلًا تهران) جلو چشم ما به وجود می‌آورد، همینکه مسافرت می‌کنیم و این پرده را عقب می‌زنیم معدومیّت نسبی اصفهان یا شیراز از میان می‌رود.

و از این بیان به وضوح می‌پیوندد که امکان داشتن فعلیتی در ماده، حقیقتش این است که یک نحوه ثبوت وجودی در ماده دارد که هنوز آثار خارجی فعلیت بعدی را واجد نیست و پس از آنکه ماده در سیر تکاملی خود تمام فعلیت را پیدا کرد آثار خارجی را نیز از خود بروز می‌دهد.

مثلًا فعلیت سیب وجود بی‌اثری در تخم سیب دارد با یک وجودات بی‌اثر دیگری از فعلیتهای دیگری که امکان دارند و هنگامی که تخم با سیر تکاملی خود در

از نظر زمان نیز عیناً همین محدودیت را داریم. در هر زمانی که هستیم ماورای آن زمان را نمی‌توانیم مشاهده کنیم. همان طوری که از نظر مکان محدودیم و فقط قسمتی از مکان را اشغال می‌کنیم از نظر زمان نیز محدودیم و فقط در قسمتی از زمان واقع هستیم و آن را اشغال کرده‌ایم. آن قسمت از زمانی که بر ما احاطه کرده است پرده‌ای جلو چشم ما به وجود می‌آورد که گذشته و آینده را معدوم می‌انگاریم ولی در واقع نه گذشته معدوم است نه آینده. گذشت زمان به منزله مسافرت از مکانی به مکان دیگر است که پرده را از جلو چشم ما برمی‌دارد و ما خود را با آینده‌ای که آن را معدوم می‌انگاشتیم مواجه می‌بینیم، با این تفاوت که در مورد مکان این ما هستیم که با حرکت خود پرده مکان را عقب می‌زنیم و خود را به مکان دیگر می‌رسانیم ولی در مورد زمان این خود زمان است که با حرکت سریع خود پرده‌ها را از جلو چشم ما عقب می‌زند، لحظه به لحظه ما را با واقعیتهای جدیدی روبرو می‌سازد.

حاجی سبزواری در تعلیقات اسفار از بعضی حکما (میر داماد) نقل می‌کند که گفته است زمان و زمانیات نسبت به موجودات فوق زمان (مجردات علوی) نظیر مکان و مکانیات نسبت به ما هستند. اموری که در زنجیر زمان متفرق می‌باشند به حسب وجود دهری با هم‌اند. مثل انسانها در حالی که در زنجیره زمان قرار دارند نسبت به موجودات فوق الزمان مثل مورچه‌ای است که بر روی چوب یا ریسمان رنگارنگی حرکت می‌کند نسبت به انسان. مورچه روی هر قسمت از ریسمان که دارای رنگ خاصی است قرار می‌گیرد، به واسطه محدودیت وجودی که دارد قسمتهای دیگر را نمی‌بیند و درک نمی‌کند، آن قسمتها از او پنهانند و نسبت به او معدومند، تا می‌رسد به قسمت دیگر که رنگ دیگر است، باز به واسطه محدودیت وجود خود تمام جهان را به آن رنگ می‌بیند و رنگی که از آن گذشته و رنگ دیگری که بعداً به او خواهد رسید

خط فعلیت سیب افتاد شروع به فعالیت کرده تدریجا امکانهای دیگری را که بودند از میان برده و درخت سیب می‌شود سپس سیب می‌شود و آثار خارجی سیب از وی طلوع می‌کند و دارای حجم و سنگینی و رنگ و بوی و مزه ویژه می‌شود.
ممکن است نتیجه ۴ را با تغییر تعبیر چنین بیان کنیم: ماده با پیدا کردن فعلیتی امکان را به فعلیت تبدیل می‌کند. و از بیان گذشته می‌توان نتیجه دیگری به دست آورد و آن این است که: «میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌توان تصور نمود» زیرا مجموع امکان و فعلیت یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهد و پیدایش فاصله (خواه

برای او و نسبت به او معدوم است. ولی انسان که از بالا تمام سیر مورچه را می‌بیند همه آن قسمتها با رنگهای مختلف را در آن واحد و با هم می‌بیند، نسبت به او هیچکدام از آنها معدوم نیستند. معدومیت زمانیات نسبت به یکدیگر از این قبیل است، معدومیت نسبی است.

این یک نوع تقریر است راجع به موجود بودن آینده در زمان حاضر. ما بعداً راجع به این مطلب بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که این مطلب به صورتی که معمولًا در عصر حاضر تحت عنوان «بعد رابع» بودن زمان تقریر می‌شود مطلب صحیحی نیست و راجع به نظریه میر داماد نیز که البته نظریه صحیحی است بحث خواهیم کرد. به هر حال نظر این مقاله راجع به اینکه آینده معدوم نیست و در حاضر موجود است به این مطلب نیست.

تقریر دوم اینکه آینده در حاضر موجود است ولی به این معنی که حاضر مرتبه‌ای از مراتب وجود آینده است، گذشته و حال و آینده مجموعا یک واحد متصل را به وجود می‌آورند مانند اتصالی که بر جسم حکمفرماست. در محل خود ثابت شده است که حقیقت «جسم» بعد و اتصال است (راجع به اینکه آیا نظریات علمی جدید با هدف فلسفی این بحث منافی است یا نه، عن قریب در متن و پاورقی بحث خواهد شد). خاصیت متصل واحد این است که کثرت و تعدد اجزاء آن حقیقی نیست، اعتباری است، یعنی در عین اینکه ذهن آن را تجزیه می‌کند به اجزائی و هر جزء را مغایر دیگری اعتبار می‌کند، در متن واقع نه جزء وجود دارد و نه کثرت، وجود واحدی بیش در کار نیست.

شئ بالقوّه و شئ بالفعل نیز مجموعا یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند با این تفاوت که ابعاض جسم با هم نسبت متشابه دارند ولی اجزاء و مراتب واقعیت که از

motahari.ir

فاصله وجودی و خواه فاصله عدمی) در میان یک واحد شخصی، وحدت و شخصیت را از میان برمی‌دارد.

مثلًا تخم سیب که به سوی فعلیت سیب رهسپار است در رهگذر خود به نقطه‌ای نخواهد رسید که در آنجا نه امکان سیب بوده باشد نه فعلیت سیب، بلکه پایان امکان

بالقوه‌ها و بالفعل‌ها تشکیل شده نسبت متشابه ندارند، یکی بالقوه دیگری است و دیگری بالفعل اوست، ممکن نیست بالقوه یک فرد را بالفعل آن اعتبار کرد (با تفصیلی که بعداً خواهد آمد). اگر آینده از حاضر و گذشته گسسته بود و میان آنها کثرت واقعی حکمفرما بود ممکن نبود که میان آنها نسبت و رابطه برقرار شود ولی میان گذشته و آینده فاصله وجود ندارد و کثرت واقعی حکمفرما نیست. گذشته و آینده دو مرتبه از یک وجود می‌باشند، میان آنها اتحاد واقعی حکمفرماست. پس رابطه‌ای که میان گذشته با حاضر و میان حاضر با آینده است از قبیل رابطه میان دو شئ مجزا از یکدیگر نیست، میان دو شئ است که در واقع یک شئ می‌باشد.

بلکه باید بگوییم دو امر مجزّا از یکدیگر ولو همزمان هم باشند نمی‌توانند با یکدیگر مرتبط باشند و میانشان نسبت برقرار باشد. ملاک صحت برقراری نسبت میان دو چیز همزمانی نیست، وحدت و اتصال واقعی است خواه همزمان باشند یا هر کدام در زمان جداگانه‌ای قرار بگیرند، و احیاناً ممکن است یکی از آندو زمانی باشد و دیگری مجرد و غیر زمانی.

علت صحت برقراری نسبت «امکان» میان حاضر و آینده این است که واقعاً آینده همین حاضر است و حاضر همان آینده است، اگر دو شئ مجزّا بودند نه این نسبت و نه نسبت دیگر میانشان برقرار نمی‌شد.

راز اینکه گفته می‌شود «در علل ایجادی (نه علل اعدادی و زمانی) معلول در مرتبه علت موجود است» و وجود معلول مرتبه نازله علت خوانده می‌شود همین رابطه اتحادی است (و ان من شیء الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم)*. مولوی می‌گوید:

متّحد بودیم یک گوهر همه — بی سر و بی‌پا بدیم آنجا همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب — بی گره بودیم و صافی همچو آب

---

*. حجر/ ۲۱.

سیب آغاز فعلیت سیب می‌باشد. پس مجموع امکان و فعلیت سیب یک واحد متصل را تشکیل می‌دهد و همچنین میان تخم سیب (صورتی که به نوبه خود ماده و امکان سیب را حفظ می‌کند) و امکان سیب نمی‌شود فاصله کم یا زیاد وجودی یا عدمی فرض کرد زیرا فرض مزبور مستلزم این است که ماده بی‌صورت تحقق پذیرد و این خود محال است.

پس پایان وجود صورت تخم نیز آغاز وجود صورت سیب بوده و مجموع این دو صورت یک واحد متصل و ممتد را تشکیل می‌دهد و در نتیجه اثبات جدایی میان صوری که به تدریج روی ماده می‌آیند و تکثر میان آنها فرضی بیش نیست، بلکه چنانکه در مقاله ۵ گذشت در عین اینکه این صور از یکدیگر جدا هستند یک واحد می‌باشند.

اشکال

ممکن است به بیان گذشته اعتراض کرده و بگویید که بیان گذشته با آنچه علوم امروز تشخیص می‌دهند وفق نمی‌دهد[1] زیرا دانشمندان

---

۱. سخن به اینجا رسید که میان امکان و فعلیت، به عبارت دیگر میان گذشته و آینده فاصله نیست، تکثر صور تکثر واقعی نیست بلکه وهمی است و آنچه هست با آنچه خواهد بود متصل است و مجموعا یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند.

در اینجا ممکن است از نظر علوم طبیعی امروز اشکالی به نظر برسد و آن اینکه اساس این نظریه بر وحدت و اتصال است و در عصر جدید، علوم نظریه اتصال را مردود شناخته است.

در مقدمه مقاله گفته شد* که از دوره یونانیان این مسأله میان حکما مطرح بوده است که حقیقت جسم چیست؟ و جسم از چه تشکیل می‌شود؟ آنچه مسلّم است این است که ما در مقابل خود اجرامی می‌بینیم که محسوس و ملموس و دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق می‌باشند. آیا این اجرام و اجسام همان طور که به حس درمی‌آیند یک واحد واقعیت می‌باشند یا چنین نیست و آنچه واقعیت دارد با آنچه به

---

*. [قرار بوده این مطلب در مقدمه مقاله ذکر شود ولی از مقدمه فقط چند سطر نگارش یافته که در پایان مقاله آورده شده است.]

motahari.ir

امروزه به ثبوت رسانیده‌اند که ساختمان اجسام متصل واحد نیست و هـر جسـمی مرکب از یک دسته اجزای کوچک و ریز است که قابل تبدیل به انرژی می‌باشند و در حقیقت هر جزء مادی از تراکم یک توده انبوهی از انرژی به وجود آمده و خود انرژی نیز ساختمان دانه دانه که هر دانه‌ای «کوانتوم» نامیده می‌شود دارد.

حس درمی‌آید متفاوت است؟ در این موضوع سه نظریه اصلی و اساسی وجود داشته است:

الف. نظریه‌ای که از دوره ارسطو به بعد اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه تـا عصـر جدید آن را پذیرفته‌اند و در اصطلاح فلاسفه اسلامی به عنوان نظریه «جمهور حکمـا» معروف است. طبق این نظریه اجسام و اجرامی که محسوس مـی‌باشـند از قبیـل آب و هوا و آتش هر کدام یک واحـد واقعیـت اسـت دارای ابعـاد طـول و عـرض و عمـق همچنانکه در حس می‌آیند.

ب. نظریه ذیمقراطیس. طبق این نظریه اجسام و اجرام محسوس تشکّل یافتـه‌انـد از مجموعه‌ای از ذرّات بسیار ریز غیر محسوس و غیـر قابـل شکسـتن (ذرات صـغار صلبه). به عقیده ذیمقراطیس هر جسمی که به وسیله شکستن یا بریدن و غیـره دو تـا می‌شود در واقع به این صورت است که ذراتی که در کنار هم قرار داشتند از یکـدیگر دور می‌شوند ولی طبق نظریه جمهور حکما وقتی که جسـمی را دو قسـمت مـی‌کنـیم واقعاً یک واحد واقعی را تبدیل به دو واحد می‌کنیم[*] و نیز طبـق نظریـه ذیمقـراطیس خود ذرات تشکیل دهنده اجسام محسوس، نشکن و غیر قابل تقسیم می‌باشـند یعنـی منقسم شدن و دو پاره شدن آنها محال است بر خلاف نظریه دیگران که واحـد جسـم هر اندازه ریز و کوچک باشد خاصیت قابلیّت انقسام از او سلب نمی‌شود. بنابر نظریـه ذیمقراطیس هر یک از ذرّات تشکیل دهنده جسم، خود دارای طول و عـرض و عمـق است و وحدت اتصالی دارد و در حقیقت جسم واقعی- یعنـی واحـد جسـم- همـان ذرات می‌باشند و اجسام محسوسه هر کدام مجموعه‌ای از عده‌ای از اجسـام کـوچکتر می‌باشند و در حقیقت ذیمقراطیس از نظر فلسفی- یعنی از آن نظر که مربوط است به

---

*. در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه جسم از نظر صورت جسمیه یک واحد است و تبـدیل بـه دو واحـد می‌شود. دیگر از نظر صورت نوعیه است که ملاک شخصیت هر جسم به شمار مـی‌رود. در مـورد ذی حیـات‌هـا قطعا مطلب چنین است، اما غیر ذی حیات‌ها چطور؟

و از سوی دیگر ما جز مادّه و انرژی و با تعبیر صحیح‌تر جز انرژی در جهان طبیعت چیزی نداریم و از این روی «اتصال و پیوستگی» یک مفهوم پنداری بیش نیست.

حقیقت جسم- با دیگران اختلافی ندارد و با آنها هماهنگ است که حقیقت جسم عبارت است از جوهر قابل ابعاد سه‌گانه؛ اختلافش با سایر حکما درباره حقیقت جسم نیست، درباره مصداق آن حقیقت است یعنی از نظر علمی و حسّی است که آیا اجسام محسوس هر کدام یک واحد جسم واقعی می‌باشند یا هر کدام مجموعه‌ای از واحدهای جسم می‌باشند؟ اختلاف نظر دیگرش در قابلیّت انقسام ذرات بوده است که به عقیده او ذرات غیر قابل انقسام می‌باشند و به عقیده سایر فلاسفه واحد جسم هر اندازه کوچک باشد قابلیت انقسام آن همچنان محفوظ است. این اختلاف نظر البته فلسفی است نه علمی.

ج. متکلمین اسلامی نظریه سومی دارند. به عقیده این گروه هر جسمی از ذرّاتی تشکیل شده که فاقد بعد و کشش و امتدادند. متکلمین این ذرّات را «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزّی» می‌نامند. به عقیده متکلمین اجرام و اجسام محسوس آنچنانکه احساس می‌شوند واقعیت ندارند؛ آنچه واقعیت دارد ذرات تشکیل دهنده اجسام است و آن ذرات، واجد هیچ‌گونه بعدی نمی‌باشند، نه طول و نه عرض و نه عمق. تفاوت نظر متکلمین با نظر ذیمقراطیس در این است که طبق نظر ذیمقراطیس ذرات تشکیل دهنده جسم خود دارای طول و عرض و عمق می‌باشند یعنی هر ذره‌ای خود مصداق جوهر قابل ابعاد سه‌گانه است ولی طبق نظر متکلمین ذرات هیچ‌گونه امتداد طولی و عرضی و عمقی ندارند و مصداق تعریف جسم نمی‌باشند، بلکه اساساً جسم به معنی جوهر قابل ابعاد سه گانه مصداق واقعی خارجی ندارد، مجموعه‌ای از «جوهرهای فرد» یعنی ذرّات عاری از بعد که با هم جمع شوند خاصیت طول و عرض و عمق پدید می‌آورند. پس طول و عرض و عمق خاصیّت مجموعه است و مجموعه چنانکه می‌دانیم وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد مگر اعتبارا و انتزاعا. خاصیت چنین مجموعه‌ای این است که طول و عرض و عمق پدید آید.

اینکه چگونه ممکن است از یک عده جوهر فرد که هیچ‌گونه بعدی ندارند مجموعه‌ای پدید آید دارای ابعاد، مطلبی است که حکما به عنوان ایراد بر نظریه

پاسخ

بحث گذشته ما بر بطلان فرضیه‌ها یا نظریه‌های گذشته مبتنی و استوار نیست و سر و کار ما تنها با واحدهایی است که در واقعیت خارج موجود می‌شوند. اتصالی که ما در میان اشیاء خارجیه یا در میان صفات آنها اثبات می‌نماییم نه در میان دو تا اتم یا

متکلمین وارد کرده‌اند.

این بود نظریاتی که میان دانشمندان قدیم درباره جسم وجود داشت. نظریه ذیمقراطیس و همچنین نظریه متکلمین تدریجا صورت یک نظریه منسوخ را به خود گرفت و طرفدارانی نداشت و در کتب فلسفه به عنوان نقل تاریخی فلسفی و برای رد کردن نقل می‌شد ولی در حدود یک قرن پیش کشفیاتی رخ داد که مخصوصاً نظریه ذیمقراطیس احیا شد؛ ثابت شد که اجرام و اجسام محسوس از مجموعه‌ای از ذرات تشکیل یافته‌اند.

قبلًا گفتیم که ذیمقراطیس از نظر توضیح حقیقت و ماهیت جسم با جمهور حکما اختلاف نظری نداشت. از نظر او نیز جسم عبارت است از جوهری که در ذات خود قابل ابعاد سه گانه است. اختلاف نظر او با سایر حکما از دو نظر بود یکی علمی و دیگری فلسفی. از نظر علمی او معتقد بود که آنچه به چشم می‌آید واحد واقعی جسم نیست بلکه مجموعه‌ای از اجسام است. تحقیقات علمی جدید به طور قطعی ثابت کرد که از این نظر حق با ذیمقراطیس است. اختلاف نظر دیگرش که فلسفی بود درباره امکان و عدم امکان انقسام واحد واقعی جسم بود. از نظر ذیمقراطیس واحد واقعی جسم که همان ذرات است ممتنع الانقسام است ولی از نظر سایر فلاسفه واحد واقعی جسم دارای هر اندازه و هر مقدار باشد همواره قابلیت انقسام دارد. فلاسفه برهان خاصی برای اثبات این مدعای خود اقامه می‌کردند که اکنون مجال بحث از آن نیست.

در تحول علمی جدید ابتدا نظریه فلسفی ذیمقراطیس درباره ممتنع الانقسام بودن ذرّات تأیید می‌شد و لهذا آن ذرات «اتم» یعنی شکست‌ناپذیر نامیده شد ولی بعداً ثابت شد که ذرات شکست‌ناپذیر نیست بلکه ثابت شد هر یک از اتمها منظومه‌ای را

ملکول یا در میان دو کوانتوم می‌باشد بلکه در میان دو واحد خارجی و به عبارت دیگر در میان دو مرتبه از یک واحد خارجی است و ما هرگز نمی‌توانیم واحدهای واقعی را در خارج انکار نماییم و پر روشن است که هر واحد مفروض با ورود قسمت از میان می‌رود. یک فرد انسان یک واحد است و یک گوسفند یا مرغ یا درخت بید یک واحد

تشکیل می‌دهند که عبارت است از یک نقطه مرکزی و چند نقطه جانبی.

بعدها نظر دیگری پیدا شد مبنی بر اینکه ذرات اتمی که آخرین واحد ماده می‌باشند ممکن است حالت مادی خود را از دست بدهند و تبدیل به انرژی شوند. اما اینکه انرژی را چگونه باید تعریف کنیم که در مقابل ماده قرار بگیرد و آن اصلی که گاه تجسم مادی پیدا می‌کند و گاه حالت انرژی به خود می‌گیرد چیست مطلبی است که احتیاج به بحث و کاوش زیاد دارد و از عهده این مقاله خارج است.

نظریه قابلیت تبدل ماده به انرژی کم و بیش نظریه متکلمین را احیا کرد زیرا طبق این نظریه نیز آنچه اجسام را تشکیل می‌دهد خود ماده نیست و تجسم ندارد و در عین حال جسم را تشکیل می‌دهد.

از آنچه گفته شد معلوم شد تدریجا نظریات علمی از اتصال به سوی انفصال و از وحدت به سوی کثرت گرایش پیدا کرده است؛ دیگر «جسم» متصل واحد نیست، انبوهی است از انرژیهای متکاثف.

اینک مفاد اشکالی که در متن اشاره شده روشن می‌شود که: نظریه رابطه اتصالی میان امکان و فعلیت و اینکه تکثر صورتها وهمی است نه حقیقی، با آنچه علم امروز ثابت می‌کند که وحدت و اتصالی در کار نیست سازگار نیست.

جواب این است که تمام نظریاتی که در بالا شرح داده شد به «صورت جسمیه» مربوط است نه به «صورت نوعیه» و یا به «اعراض». در باب صورت جسمیه نیز وجود واقعیتی که در ذات خود امتداد و کشش است و اوست که فضای خارج را به وجود آورده و وجود فضا و مکان و وجود چیزهایی که مستلزم فضا و مکان و ابعاد است از قبیل حرکت مکانی، قابل انکار نیست.

به هر حال اینکه می‌گوییم «میان امکان و فعلیت فاصله نیست» ربطی به مسأله وحدت اتصالی اجسام ندارد. آنچه مسلّم است این است که ما واقعیتهایی در خارج داریم به نام انسان، مرغ، گوسفند، درخت و غیره، و هر فرد از این واقعیتها در ظرف

است اگر چه ما گاهی هم در تشخیص واحد خطا نموده و غیر واحد را واحد بشماریم؛ و تا اندازه‌ای در مقاله پنجم در خصوص کثرت و اختلافات خارجی، این مسأله را توضیح داده‌ایم.

به هر حال با در نظر گرفتن این مطلب اگر جسمی را که هرگز از مکان خالی نخواهد بود فرض کنیم که با حرکت خود از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود

خارج یک «واحد واقعیت» است، خواه مواد تشکیل دهنده پیکر آنها وحدت اتصالی داشته باشند و خواه نداشته باشند. این واقعیتها ثابت و یکنواخت نیستند، دائماً در معرض یک سلسله تغییر حالتها و کیفیتها و یک سلسله «شدن» ها هستند. اشیاء دائماً از یک حالت بالقوه به یک حالت بالفعل درمی‌آیند به این نحو که وضع جوهری آنها عوض می‌شود: جماد نبات می‌شود، نبات حیوان و حیوان انسان می‌شود؛ و یا وضع عرضی آنها عوض می‌شود مانند تغییراتی که در کیفیت و یا کمیت و حداقل در مکان و نسبت وضعی اشیاء پدید می‌آید. جوهر گذشته با جوهر آینده، کیفیت گذشته با کیفیت آینده، و کمیت گذشته با کمیت آینده، و نسبت مکانی یا وضعی گذشته با نسبت مکانی یا وضعی آینده متصل است و مجموعا یک واحد می‌باشند. کشف این وحدت و اتصال میان امکان و فعلیت مانند خود امکان و فعلیت بر عهده فلسفه است نه بر عهده علم. علوم حسی را در این حریم راهی نیست.

در اینجا اشکال دیگری نیز پیش می‌آید که در متن ذکر نشده است و آن اشکال از یک نظر مهمتر است و آن اینکه همه مباحث قوّه و فعل بر اساس حدوث و فنا و موجود شدن و معدوم شدن اشیاء است، زیرا پایه اول قوه و فعل این است که هر حادثی مسبوق است به استعداد و امکان قبلی. پس خود حدوث مسلّم و قطعی فرض شده است. حدوث یعنی وجود بعد از عدم، پس باید چنین فرض کنیم که اشیاء قبلًا نبوده و نیستند و بعداً به وجود آمده و می‌آیند و این جریان همیشه ادامه دارد. اما امروز در تحقیقات علمی مخصوصاً در شیمی ثابت شده است که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود. اگر چنین باشد پس حدوثی و امکان و فعلیتی در کار نیست تا نوبت به بحث درباره اتصال و انفصال امکان و فعلیتها به میان آید.

جواب این است: اگر از دیده فلسفی نظر افکنیم مطلب بالا مغالطه‌ای بیش

خواهیم دید همینکه مکان اولی خود را با حرکت خود رها کرد در هر لحظه از لحظات زمان حرکت خود یک مکان تازه (نسبت جسم به اجسام خارج و دور بر خود) گرفته، در لحظه بعد مکان تازه‌تری می‌گیرد، و همچنین ... آنگاه اگر جسم را با چند واحد از این مکانها فرض کرده امکنه مفروضه را به ترتیب پهلوی هم بچینیم هر واحد از

نیست. اینکه موجود معدوم نمی‌شود یک مفهوم صحیح فلسفی دارد و یک مفهوم غلط. مفهوم صحیح فلسفی‌اش در مقاله اول از این مقاله‌ها بیان شد. آن مفهوم منافاتی با حدوث و فنای اشیاء ندارد.

اما مفهوم غلط آن این است که بپنداریم هر چه هست همیشه بوده و همیشه خواهد بود. علم امروز هم چنین چیزی نمی‌گوید و همین غلط است که ضد اصل حدوث و اصل قوه و فعل است.

آن چیزی که سبب شده گمان برود که علم امروز منکر موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود بشود این است که در قرن هجدهم لاوازیه (Lavoisier) شیمیست معروف پس از یک سلسله تجارب به این نتیجه رسید که اجرام عالم وضع ثابتی دارند، کم و زیاد نمی‌شوند؛ یعنی مثلًا وقتی که هیزمی سوخته می‌شود و از آن خاکستر کمی باقی می‌ماند چنین به نظر می‌رسد که آن هیزم نیست و معدوم شد، اما در واقع چنین نیست، مجموع موادّی که هیزم را به وجود آورده بود جایی نرفت، تغییر صورت و تغییر جا داد. همه تغییرات و تحولات فیزیکی و شیمیایی عالم تغییر صورت و جابجا شدن است. پس هست شدن بعد از نیستی و نیست شدن بعد از هستی و به عبارت دیگر حدوث و فنایی در کار نیست.

بعدها این نظریه تکمیل و اصلاح شد. معلوم شد اجرام عالم احیاناً به صورت انرژی درمی‌آیند همچنانکه انرژیها تکاثف یافته و حالت جرمی به خود می‌گیرند و ثابت شد که مجموع ماده‌ها و انرژیها وضع ثابت و یکنواختی دارند و کم و زیاد نمی‌شوند.

اولًا چیزی که برای من هنوز هم مجهول مانده این است که می‌گویند: از نظر قدما در جریان تحولات جهان، اشیائی معدوم می‌شوند و اشیائی موجود می‌گردند. این مطلب به طور اجمال صحیح است ولی ما تاکنون در سخن احدی از فلاسفه ندیده‌ایم که حدوث و فنای اشیاء را از نظر میزان و مقدار صورت جسمیه و از نظر آن

مکانهای مفروضه به واسطه امکانی که در مکان پیشین خود دارد (و این امکان، هم با فعلیت مکان پیشین یعنی «جسم در مکان پیشین» که حامل اوست متحد است و هم با فعلیت مکان پسین، و جسم نیز علی الفرض از مکان خالی نیست و فعلیت مکان نیز بی‌امکان و قوه نخواهد بود) با همان مکان پیشین اتصال پیدا می‌کند و جمعاً واحدی را تشکیل می‌دهند ولی واحدی که این سرش با آن سر اختلاف داشته و غیر همدیگرند[1] *یعنی این واحد یک امتداد و انقسامی دارد که به واسطه آن، جزء*

چیزی که مبدأ و منشأ وزن اجسام است مورد بحث قرار داده باشند. نظر قدما متوجه صورت نوعیه اشیاء که ملاک حقیقت و نوعیت آنها به شمار می‌رود می‌باشد و یا متوجه اعراض کیفی و کمّی و وضعی و مکانی و اضافی آنهاست.

ثانیاً فرضاً نظریه لاوازیه از جنبه اجرام عالم نظریه تازه‌ای باشد حداکثر این است که ثابت می‌کند اجرام و ذرات که سنگهای اولیه ساختمان جهان‌اند همیشه به یک حال باقی می‌باشند؛ درباره سایر تار و پودهای هستی جهان چه بگوییم؟ آیا می‌توانیم بگوییم همه تار و پودهای هستی اشیاء در حکم اجرام و ذراتی هستند که ماده و هسته ساختمان اشیاء را تشکیل می‌دهند؟ مگر اینکه بگوییم هستی تار و پود دیگری غیر از همین اجرام ندارد.

حقیقت این است که چنین نظریه‌ای نیز در جهان پیدا شد که جهان را فقط از دیده ماشینی می‌دید، و می‌پنداشت همه تار و پود هستی اشیاء عبارت است از ذرات و اجرام اولیه بعلاوه یک رابطه ماشینی میان آنها. این نظریه در جهان امروز طرفداران زیادی ندارد و ما در بحثهای آینده روی اصول فکری و فلسفی خودمان بطلان آن را اثبات خواهیم کرد.

۱. ساده‌ترین و بسیطترین پدیده‌ای که مشهود و محسوس و غیر قابل انکار است حرکت مکانی است یعنی انتقال جسم از جایی به جایی.

راجع به اینکه حقیقت مکان (جایگاه) چیست دو نظر اساسی وجود دارد: بعضی معتقدند مکان حقیقتی است مجزا از جسم و ثابت و غیر متغیر است و آن حقیقت است که فضا را تشکیل می‌دهد و اجسام در آن شناورند و هر جسمی به تناسب حجم خود قسمتی از فضا را اشغال کرده است و با حرکت خود آن قسمت را رها می‌کند و قسمتی دیگر را اشغال می‌کند. اگر فرض کنیم هیچ جسمی غیر از یک جسم محدود وجود نداشته باشد یعنی اگر فرض کنیم همه اجسام جهان معدوم شوند و یک جسم باقی

اول و پیشین امکان جزء دوم و پسین را دارد نه فعلیت آن را، یعنی جزء پسین این واحد به همراه جزء پیشین آن نیست یعنی در عین وحدت، عدم جزء لاحق را از جزء سابق انتزاع می‌کنیم.

بماند برای آن جسم از نظر جا امکان حرکت هست زیرا قسمتی از فضا را که اشغال کرده رها می‌کند و قسمتی دیگر را اشغال می‌کند (قطع نظر از اینکه خلا و حرکت در خلأ محال هست یا نیست).

نظریه دوم این است که فضا و مکانی جدا از اجسام وجود ندارد. هر جسمی به تناسب حجم خود قسمتی از فضا را تشکیل می‌دهد و به وجود می‌آورد. اجسام چون در مجاورت یکدیگرند و به یکدیگر احاطه دارند خواه ناخواه میان آنها نسبتهایی از دوری و نزدیکی و وصل و فصل و محیط بودن و محاط بودن و غیره پیدا می‌شود. جسم چه ساکن باشد و چه متحرک، نسبتهایی با اجسام دیگر دارد که در صورت سکون، آن نسبتها ثابت و در صورت تحرک، آن نسبتها متغیر است. طبق این نظریه حرکت مکانی عبارت است از تغییر متوالی و اتصالی این نسبتها. در کتب فلسفه اسلامی نظریه اول را به «اشراقیّون» نسبت می‌دهند و نظریه دوم را به «مشّائین»، ولی ظاهراً منشأ این نسبت شیخ اشراق است. نظریه «بعد مجرد» و «فضای مجرد» ظاهراً از طرف خود شیخ اشراق ابداع شده و مانند بسیاری از نظریه‌های دیگر او چنین فرض شده که این نظریه از افلاطون که رئیس الاشراقیون فرض می‌شود اقتباس شده است، ولی ما در جای دیگر ثابت کرده‌ایم که این نظریه‌ها ربطی به افلاطون ندارد. اتفاقاً درباره خصوص این نظریه بوعلی در الهیات شفا مبحث مربوط به «مثل» تصریح می‌کند که افلاطون منکر فضای مجرد است. حال طبق نظریه «بعد مجرد» هنگامی که جسم حرکت می‌کند و نقل مکان می‌دهد واقعاً قسمتی از فضا را رها می‌سازد و قسمتی دیگر را اشغال می‌نماید ولی طبق نظریه دوم هنگام حرکت آنچه حرکت می‌کند عین فضاست و آنچه حرکت در او واقع می‌شود همان نسبتهاست که گفته شد. طبق این نظریه اگر همه اجسام معدوم شوند و فقط یک جسم باقی بماند، از برای آن جسم از نظر «جا» امکان حرکت نیست یعنی دیگر جا وجود ندارد تا آن جسم بتواند در «جا» حرکت کند.

ما خواه آنکه قائل به فضای مجرد از جسم باشیم و خواه نباشیم، هنگامی که

این نظر و لحاظ را وقتی که نسبت به همه مکانهایی که فرض نموده بودیم انجام دهیم خواهیم دید وحدت و تغییر نامبرده به همه سرایت نموده و یک واحد روان و

جسم حرکت می‌کند نسبتهای نامبرده تغییر می‌کند یعنی در اینکه نسبتهای نامبرده تغییر می‌کند به هر حال بحثی نیست. این است که در متن همین جهت مفروض و مسلّم گرفته شده است.

به هر حال، مکان را هر گونه تفسیر کنیم، جسم هنگام حرکت، مکانی را رها و در لحظه دیگر مکان دیگری که قبلًا نداشت اشغال می‌کند و در لحظه بعدتر این مکان را نیز رها و مکان تازه‌تری اشغال می‌کند. اشغال هر یک از این مکانها پدیده‌ای است که در لحظه قبل از اشغال نبوده و در لحظه اشغال پدید آمده است. در لحظه قبل از اشغال، امکان آن وجود داشته و در لحظه اشغال، آن امکان به فعلیت رسیده است، و همچنین است در تمام لحظاتی که جسم حرکت می‌کند و مسافتی را طی می‌نماید.

قبلًا ثابت کردیم که هر امکان با فعلیتی که حامل آن امکان است متحد است، حامل و محمول دو امر جدا از یکدیگر نیستند؛ و همچنین قبلًا ثابت کردیم که هر امکان قبلی با فعلیت بعدی مجموعا یک واحد متصل را تشکیل می‌دهند، یعنی امکان قبلی و فعلیت بعدی نیز دو امر جدا از یکدیگر نمی‌باشند. نتیجه این دو نظر این می‌شود که مجموع مکانهایی که جسم در حال حرکت اشغال می‌کند یک واحد متصل متدرّج الوجود است. پس ما در مورد مکان، دو نوع مکان داریم: یک نوع مکان ثابت الوجود و غیر متدرّج و یک نوع دیگر مکان متدرّج الوجود. مکان متدرّج الوجود یک نوع امتداد و قابلیت انقسامی دارد به طوری که ذهن قادر است آن را تجزیه کند به اجزائی که بعضی از آن اجزاء بر بعض دیگر تقدم دارد و نسبت به متأخرتر از خود بالقوه است و فاقد آن است، یعنی جزء پسین همراه جزء پیشین نیست. مکان متدرّج الوجود در عین وحدت واقعی نوعی کثرت دارد و در عین اینکه موجود است معدوم است یعنی هر مرتبه‌ای در مرتبه دیگر معدوم است، و به عبارت دیگر از لحاظ وحدت موجود است و از لحاظ کثرت معدوم است زیرا هر مرتبه‌ای در مرتبه دیگر معدوم است.

بدیهی است که این قاعده اختصاص به مکان ندارد، در هر جا که امکان و فعلیت و خروج از قوه به فعلیت (حرکت) هست این قاعده جاری است؛ یعنی چون همیشه

سیّال پیدا می‌شود[۱] و هر قطعه آن را که بگیریم با اینکه یک واحد بیشتر نیست به همراه قطعه پیشین و یا قطعه پسین خود نیست (یعنی به حسب فعلیّت) ولی امکان وی در قطعه پیشین و امکان قطعه پسین در آن موجود است؛ و با تعبیر ساده‌تر مجموع مکانهای مفروض، یک واحد ممتدّی را تشکیل می‌دهند که امکان و فعلیت در آن به هم آمیخته و وجود و عدم در آن با هم سرشته است[۲] زیرا هر جزء مفروض،

«امکانها» با حامل خود متحدند و حامل و محمول دو امر جداگانه و مختلف الوجود نیستند بلکه متحد الوجودند آنچنانکه هر مبهم با متعیّن و هر مطلق با مقیّد متحد است، و چون هر امکان با فعلیت بعدی نیز متحد است و مجموعا یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند پس مجموع کیفیتها یا کمیتها و حتی مراتب جوهری که شئ در حال حرکت طی می‌کند یک واحد کیفیت و یا یک واحد کمیت و یا یک واحد جوهر است ولی واحدی متصل و ممتد و کشش دار به امتداد زمان و واحدی متدرّج‌الوجود.

۱. اینکه گفتیم هر مرتبه‌ای از مراتب مکان متدرج الوجود همراه مرتبه دیگر نیست درباره مراتب هر یک از مرتبه‌ها نیز صادق است و باز هر یک از این مراتب نیز قابل تجزیه به مراتبی دیگر هستند و درباره آنها نیز صادق است و بالأخره قطعه‌ای از مکان متدرج‌الوجود نمی‌توان پیدا کرد که قابل تجزیه به مراتبی نباشد و یا مرتبه سابق فاقد مرتبه لاحق نباشد. تا بی‌نهایت هر چه پیش برویم این قاعده برقرار است. این اندازه نفوذ عدم لا حق در وجود سابق و این اندازه عدم معیت اجزاء یک شئ به ضمیمه اینکه نسبت هر سابق با لاحق نسبت امکان و فعلیت است مفهوم «سیلان» را به وجود می‌آورد یعنی می‌توانیم بگوییم مکان متدرج الوجود با اینکه یک واحد ممتدّ است یک واحد روان و سیّال است.

۲. اینکه امکان و فعلیت به هم آمیخته است و لزوما آمیخته است، یعنی دو وجود جداگانه نمی‌توانند داشته باشند، هم درباره فعلیتی صادق است که حامل امکان است و هم در مورد فعلیتی که امکان متوجه به آن است و در اینجا منظور اصلی شقّ دوم است و به همین دلیل است که ما مدعی هستیم که تبدیل امکان به فعلیت بر خلاف نظر ارسطو و ابن سینا و پیروانشان به دو گونه نیست: دفعی و تدریجی، بلکه منحصراً تدریجی و به صورت حرکت است و این خود دلیل مستقلی است بر «حرکت جوهریّه» و اینکه تغیرات و تبدلات جوهری به شکل «کون و فساد» نیست، بلکه به شکل حرکت

امکان جزئی را که پس از آن است دارد و جزء پسین نیز با فعلیت خود، عدم آن را دارد. پس مجموع و پیکره این امتداد، هم وجود خود و هم عدم خود را مشتمل است و چون یک واحد بیش نیست باید گفت وجود و عدم در وی با هم آمیخته هستند.

و از نقطه نظر دیگر، این پیکره متغیر، نسبت به جسم که با این وسیله مکان آخری را می‌خواهد فعلیتی است که پیش از حرکت نداشت، و نسبت به مکان آخری قوّه و امکان است [۱]

است. صدر المتألهین که قهرمان حرکت جوهریه است براهین زیادی بر حرکت جوهریه آورده است و از راههای مختلف رفته است اما از این راه استفاده نکرده است ولی از مطاوی برخی کلماتش در جاهای دیگر فهمیده می‌شود که تا اندازه‌ای این نکته را دریافته بوده است. ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد.

آمیختگی امکان با فعلیت، و عدم با وجود، به این جهت است که هر اندازه ذهن یک شئ متدرج الوجود را به اجزائی تجزیه کند امکان تجزیه‌ای دیگر وجود دارد و حد یقف ندارد و هر یک از اجزاء فرضی، امکان است نسبت به جزء بعدی و فعلیت است نسبت به جزء قبلی، عدم است نسبت به جزء بعدی و وجود است نسبت بـه خـود، و البته خاصیت آمیخته بودن وجود و عدم از «امتداد» ناشی می‌شود خـواه آن شـئ ممتـد متدرج الوجود باشد و یا نباشد ولی آمیخته بودن امکان و فعلیت، از حرکـت و تـدرّج وجود ناشی می‌شود لاغیر.

۱. بعداً گفته خواهد شد که هیچ حرکتی بدون غایت نیست یعنی هر جسمی هر نـوع حرکتی را که انجام می‌دهد نهایت و مقصدی را جستجو می‌کند و می‌خواهد با حرکت به آن مقصد برسد و به عبارت دیگر، حرکت برای شئ متحرک همواره وسیله است نه هدف. بنابراین اگر حرکت یک جسم را یکجا در نظر بگیریم و آن را در مقابل هدف و مقصد حرکت قرار دهیم خود فعلیتی است که قبل از آغاز حرکت نبود و فقط امکان آن وجود داشت و همان فعلیت نسبت به هدف اصلی نهایی قوه و امکان است. این اسـت که می‌گویند: حرکت یک شئ کمال آن شئ است امـا نـه کمـالی کـه خـود آن کمـال مطلوب باشد، بلکه کمالی که در عین اینکه کمال است و فعلیت است ماهیتش ماهیت طلب است نه مطلوب طلب از آن جهت که طلب است می‌تواند بالقوه باشد و می‌تواند بالفعل باشد. بدیهی اسـت کـه طلـب بالفعـل نسـبت بـه طلـب بـالقوه، نـوعی کمـال

motahari.ir

این بیان- یا نزدیک به این بیان- را می‌توانیم در مورد هر فعلیّتی تازه که جسم فعلیّت کهنه خود را تبدیل به آن می‌کند اجرا کنیم و در نتیجه «امکان» را اثبات نموده و دو فعلیت را به یک فعلیت تحویل دهیم و معنای تبدّل فعلیتی به فعلیت دیگر را روشن سازیم[1].

و با بررسی و کنجکاوی در موارد تغییراتی که در جهان طبیعت پدید می‌شود و اتصالی که به واسطه امکان و فعلیت به همدیگر پیدا می‌کنند می‌توان به نظریه زیرین حدس زد:

«همه گونه تحولات جهان طبیعت از راه حرکت انجام می‌گیرد»[2] و از این روی ما از بررسی و کنجکاوی در حقیقت «حرکت» و مفهوم آن گریزی نداریم.

□

و فعلیت است. در عین حال طبیعت این کمال و این فعلیت این است که خود، مطلوب شئ طالب نیست، مطلوب چیز دیگر است. این است که می‌گویند: «حرکت کمال اوّل است نه کمال ثانی». فلاسفه اسلامی معتقدند که در میان تعاریف متعددی که از «حرکت» شده است دقیق‌ترین تعریفات همان است که از ارسطو رسیده است.

از ارسطو در تعریف «حرکت» جمله‌ای رسیده است که مفادش این است: «**الحركة كمال اوّل لما بالقوّة من حيث انّه بالقوّة**» یعنی حرکت کمال است اما کمال اول- یعنی کمالی که وسیله است نه هدف- برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است.

۱. پس از آنکه معلوم شد هر فعلیتی نسبت به فعلیت بعدی امکان است و نسبت به امکان قبلی فعلیت است دو چیز روشن می‌شود: یکی اینکه وقتی که می‌گوییم امکان تبدیل به فعلیت شد در واقع فعلیتی تبدیل به فعلیت دیگر شده است. دیگر اینکه مجموع فعلیت متبدل شده و فعلیت به وجود آمده، فعلیت واحد را تشکیل می‌دهند که دو سرش با یکدیگر متفاوت است، یعنی نسبتهای تقدم و تأخر و امکان و فعلیت میان آنها حکمفرماست. وحدت دو فعلیت از آنجا دانسته می‌شود که قبلًا گفتیم میان امکان و فعلیت «عدم» فاصله نمی‌شود.

۲. راجع به تحولات طبیعت مخصوصاً تحولات جوهری دو نظریه است:

الف. کون و فساد

ب. حرکت جوهری

حرکت چیست؟ هنگام حرکت چه چیز انجام یافته و پیدا می‌شود؟

حرکت، و به ویژه حرکت مکانی، از چیزهایی است که هر یک از ما از آغاز زندگی با آن سر و کار داشته و هرگز از پیش چشم ما و شاید از اندیشه و فکر ما ناپدید نمی‌شود. از این روی با آن کاملا آشنا بوده و آن را می‌شناسیم.

جسمی فرض می‌کنیم که از نقطه معیّنی به سوی نقطه دیگری که صد متر از نقطه اولی فاصله دارد حرکت می‌کند. جسم مفروض در نقطه اولی (مبدأ) ساکن بود چنانکه در نقطه آخری (مقصد) ساکن می‌باشد؛ و البته این سکون که عدم حرکت جسم است نسبی است، زیرا چنانکه گفته خواهد شد در جهان طبیعت، ساکن مطلق که از هر جهت ساکن باشد نداریم.

حرکتی که جسم در مسافت میان دو نقطه مبدأ و منتهی انجام می‌دهد امتدادی (یا طولی) به امتداد مسافت دارد و امتداد دیگری[۱] نیز به امتداد زمان- که مثلًا با

طبق نظریه کون و فساد هنگامی که یک شئ از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آید ماده صورت اولی را رها می‌کند پس صورت اولی فاسد و تباه می‌شود سپس صورت بعدی پدید می‌آید- مانند اینکه کسی پیراهن خود را بکند و پیراهن دیگری بپوشد- همچنانکه امکان قبلی نیز معدوم می‌گردد و فعلیتی جانشین آن می‌شود. پس در حقیقت در هر تبدل جوهری «تبادل» صورت می‌گیرد: صورتی جا خالی می‌کند و صورتی دیگر جای آن را پر می‌کند، امکانی معدوم می‌شود و فعلیتی جانشین آن می‌گردد. از این رو قهراً نوعی گسستگی میان صورت پیشین و صورت پسین وجود دارد همچنانکه میان امکان پیشین و فعلیت جانشین او این گسستگی وجود دارد.

اما طبق نظریه حرکت جوهریه «تبادل» نیست بلکه «تبدل» است به معنی واقعی کلمه که ملازم است با پیوستگی و اتصال و وحدت صورت پیشین و صورت پسین، و همچنین اتصال و وحدت امکان قبلی و فعلیت بعدی.

اگر این مدعا ثابت بشود که میان امکان و فعلیّت فاصله نمی‌تواند وجود داشته باشد و فعلیتها مجموعا یک فعلیت را تشکیل می‌دهند، ثابت می‌شود که هر چه در جهان رخ می‌دهد از طریق «حرکت» است.

۱. برای اینکه «حرکت» را تعریف کنیم یک نوع خاص از آن را که بهتر و بیشتر

ساعت اندازه‌گیری می‌شود- دارد و البته این دو امتداد (یا دو مقدار) غیر همدیگر هستند زیرا همان جسم در همان مسافت به واسطه اختلاف تندی و کندی حرکت (سرعت و بطؤ) دو زمان مختلف لازم دارد چنانکه به واسطه اختلاف سرعت در یک

می‌شناسیم یعنی حرکت مکانی را مورد توجه قرار می‌دهیم و با یک تجزیه و تحلیل عقلی مجموع عناصری که در ساختمان آن تشخیص می‌دهیم به دست آورده آنگاه به تعریف حرکت مکانی و سپس به تعریف حرکت به طور کلی می‌پردازیم.

جسمی را در نظر می‌گیریم که از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر که صد متر با آن فاصله دارد منتقل می‌شود و این مسافت را در مدت ده دقیقه طی می‌کند. در اینجا دو کشش (امتداد) تشخیص می‌دهیم:

یکی اینکه این حرکت یک حرکت صد متری است و البته ممکن بود همین حرکت پنجاه متری بوده باشد به اینکه کندتر از این باشد که بود و قهراً از اینکه حالا هست کوتاه‌تر بود؛ و ممکن بود همین حرکت دویست متری باشد به اینکه سریع‌تر از اینکه بود باشد و قهراً طویل‌تر از این حرکت بود.

دیگر اینکه ده دقیقه‌ای است و البته ممکن بود همین حرکت پنج دقیقه‌ای باشد یعنی همین مسافت را در پنج دقیقه طی کند به اینکه سریع‌تر باشد و قهراً کوته مدّت‌تر بود، و ممکن است همان را در مدت بیست دقیقه طی کند به اینکه کندتر و بطیءتر باشد و در این صورت دراز مدت‌تر بود.

پس چنین می‌فهمیم که حرکت دارای دو کشش و امتداد است که یکی از آن دو کشش با مسافت منطبق می‌شود و دیگری با زمان. از آن جهت «کشش» و «امتداد» نامیده می‌شوند که کمیّت‌اند و قابل انقسام به اجزاء می‌باشند.

ما معمولًا از این دو کشش به عنوان دو «ظرف» تعبیر می‌کنیم: ظرف مکان و ظرف زمان؛ مثلًا می‌گوییم فلان حرکت در فلان مسافت و در فلان مدت انجام می‌شود. و چون تصور ما درباره حرکت و مکان و زمان از نوع تصور مظروف و ظرف است، در تصور ابتدائی خود می‌پنداریم که همان طور که سایر مظروفها و ظرفها نسبت به یکدیگر استقلال دارند یعنی ظرف، وجودی دارد و مظروف، وجودی- مثلًا آب نسبت به کاسه‌ای که در آن قرار گرفته استقلال وجودی دارد و کاسه نیز نسبت به آبی که در آن قرار گرفته وجودی مستقل و مجزّا دارد- مکان و زمانی هم که حرکت در آنها قرار

زمان معین دو مسافت مختلف (دراز و کوتاه) طی می‌نماید. جسم مفروض در هر لحظه از زمان حرکت، مکان ویژه و تازه‌ای دارد که در لحظه بعدی او را ترک خواهد کرد چنانکه اگر همان لحظه را بتوانیم به دو لحظه کوچکتر قسمت کنیم مکان جسم مفروض نیز دوتا خواهد بود، و یا اگر دو لحظه را یکی و متحد کنیم مکان نیز یکی می‌شود تا به جایی که می‌گوییم جسم مفروض در زمان حرکت خود در میان دو نقطه

می‌گیرد وجودی مستقل و مجزا از خود حرکت دارد. پس چه حرکت واقع بشود و چه واقع نشود ظرفهایش، یعنی مسافتی که در آن مسافت حرکت واقع می‌شود و زمانی که در آن زمان حرکت واقع می‌شود، به هر حال وجود دارد.

ولی این گونه تصور، یک تصور ابتدائی و غیر علمی است. مسافت واقعی حرکت و زمان واقعی حرکت که جز دو بعد مختلف برای حرکت نیست به هیچ وجه وجودی مجزا و مستقل از حرکت نیستند، همچنانکه ابعاد سه گانه جسم وجودی مجزا از خود جسم ندارند. آن مسافت و آن زمانی که واقعاً کششهای حرکت‌اند غیر از مسافت و زمانی است که ما در تصور ابتدائی خود آنها را ظرف می‌پنداریم. مثلًا می‌گوییم مسافت حرکت از تهران به قم همین فاصله ۱۴۴ کیلومتری است که به هر حال وجود دارد و هر روز صدها وسیله نقلیه از آن می‌گذرد و زمان حرکت هم همین دو ساعتی است (مثلًا از ساعت ۱۰ تا ۱۲- ۱/ ۱/ ۵۴) که به هر حال یک دوازدهم مقدار حرکت زمین به دور خود است و در این زمان خاص میلیاردها حادثه دیگر نیز قرار گرفته است.

این مسافت و این زمان که در تصور ابتدائی ما هست وسیله و واسطه سنجش و کشف مقدار مسافت و زمان واقعی حرکت است، درست مانند «متر» یا «ذراع» که وسیله سنجش مقدار پارچه یا چیز دیگر است نه عین مقدار آن پارچه. آن مسافت و زمانی که به عنوان دو کشش و دو امتداد برای حرکت تشخیص داده می‌شود ابعاد حرکت‌اند و عین وجود حرکت می‌باشند؛ چیزی که هست باید ببینیم این دو کشش که ذهن ما درباره حرکت تشخیص می‌دهد، کششهای واقعی هستند، یعنی مربوط است به وجود عینی حرکت، و یا ذهنی و خیالی می‌باشند و مربوط است به کیفیت ساختمان ذهن بشر ولی در واقع و از نظر وجود عینی، حرکت امری بسیط و بی‌کشش است، نه کشش مکانی دارد و نه کشش زمانی؟ در قسمت بعد درباره این جهت بحث خواهد شد.

motahari.ir

مبدأ و منتهی می‌باشد[۱].

پرسشی که همین جا پیش می‌آید این است که آیا این تقسیم واقعیت داشته حرکت مکانی مفروض به واحدهای مکانی جدا از همدیگر منتهی می‌شود؟ و به عبارتی ساده‌تر به دانه دانه‌های مکان می‌رسد که از چینش و ترتیب آنها حرکت پیدا می‌شود و به واسطه امتدادی که در حس پیدا می‌کنند به زمان منطبق می‌شود و یا اینکه تقسیم نامبرده ذهنی بوده و یا به طفیل انقسامی که در پیکره مسافت مثلًا موجود

---

۱. گفتیم که ذهن ما در هر حرکت دو کشش تشخیص می‌دهد. مثلًا حرکت صد متری ده دقیقه‌ای دارای یک کشش مکانی است که با متر تعیین شده و دارای یک کشش زمانی است که با دقیقه تعیین شده است. پس هر حرکت ده متری در یک دقیقه انجام شده است یعنی هر کشش یک دقیقه‌ای با یک کشش ده متری انطباق دارد؛ به عبارت دیگر جسم در هر قطعه یک دقیقه‌ای از زمان در یک قطعه ده متری از مکان قرار دارد و بعد از هر یک دقیقه در قطعه دیگر از مکان است؛ و اگر قطعه زمانی را کوچک‌تر بگیریم، مثلًا نصف کنیم، جسم مفروض در آن قطعه کوچک از زمان در قطعه کوچک‌تر از قطعه مکانی که قبلًا فرض کردیم قرار دارد و قبل و بعد از آن قطعه زمانی در آن قطعه مکانی قرار ندارد، و می‌توانیم قطعه زمانی را که از آن به «لحظه» تعبیر می‌کنیم باز هم کوچک‌تر کنیم و البته قطعه مکانی که از آن به «مسافت» تعبیر می‌کنیم کوچک‌تر خواهد شد.

آیا به جایی خواهیم رسید که دیگر قطعه زمانی (لحظه) آخرین حدّ کوچکی باشد و همچنین قطعه مکانی (مسافت) آخرین حدّ کوچکی باشد و دیگر از آن کوچک‌تر فرض نشود؟

خیر، به چنین حدی نخواهیم رسید. هر اندازه زمان را کوچک فرض کنیم بالأخره دارای کشش و امتداد است و به دو جزء متقدم و متأخر قابل قسمت است؛ و همچنین است مسافت. پس جسم متحرک در جزء اول از این زمان در جزء اول از آن مسافت است و در جزء دوم زمان در جزء دوم مسافت.

اینجاست که مطلب را دو گونه می‌توانیم تعبیر و تفسیر کنیم: یکی اینکه بگوییم معنی اینکه جسم در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد این است که جسم در آن قطعه از زمان در فاصله میان مبدأ و منتهای آن مسافت است و این بودن به

است پیش آمده مکانهای دانه دانه پدیدار می‌گردد و گرنه حرکت نامبرده یک واحد متصل و سیّال (روان) بیش نیست؟

چنانکه در گذشته گفتیم ما در این بحث با انقسام ماده و انرژی کاری نداریم و نظر ما معطوف به سوی نظریه‌ای است که نمی‌توانیم او را نادیده انگاریم و آن این است که: «هر یک از این مکانهای مفروض به واسطه امکانی که در مکان سابق بر خویشتن (با بیانی که گذشت) دارد با آن «یکی» و «متحد» است و در نتیجه میان نقطه مبدأ و نقطه منتهی یکی بوده و نقطه مبدأ هنگامی که دست به حرکتی می‌زند از استقرار و ثبات خود دست می‌کشد و حال تبدّل و سیلان را به خود می‌گیرد و این

این نحو است که هر «آن» در یک «حدّ» و در یک نقطه از مسافت است به طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن «حد» و در آن نقطه نیست. جسم مادامی که ساکن است، در آنات متعدد در یک «حد» معین از مسافت قرار دارد، ولی وقتی که متحرک است هر «آن» در یک حد است و آنا فآنا حدود مسافت که جسم در آن واقع است تغییر می‌کند. طبق این تفسیر، بودن جسم در این حال که از آن تعبیر می‌کنیم به «توسط» یا «در میان مبدأ و منتهی بودن» نامش «حرکت» است و حقیقت حرکت جز این نیست. پس حرکت جسم یعنی بودن جسم در قطعه‌ای از زمان میان مبدأ و منتهایی از مسافت. البته خود این بودن قهراً امر بسیط است و هیچ‌گونه کشش و امتداد ندارد، بلکه این ذهن ماست که در مخیّله خود برای این حالت بسیط و بی‌کشش جسم که نامش «حرکت» است کشش و امتداد رسم می‌کند درست مانند قطره باران که هنگام ریزش، در خیال ما به شکل یک شئ عمودی ترسیم می‌شود.

دیگر اینکه بگوییم معنی اینکه «جسم در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد» این است که جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت قرار دارد به طوری که مبدأ این بودن در این مسافت منطبق است با مبدأ آن زمان، و منتهایش با منتهای آن، و وسطش با وسط آن، و تمامش با تمام آن؛ و «حرکت» عبارت است از بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت (نه بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در میان مبدأ و منتهای مسافت).

بنا بر تفسیر اول آنچه واقعاً وجود دارد امری بسیط و بی‌کشش است که از اول تا آخر زمان باقی است، هم در اول است هم در وسط و هم در آخر، و معنی اینکه «باقی است» این است که هر آنی از آنات زمان که در نظر بگیریم او به تمام وجودش در آن

وصف را دارد تا دوباره به حال استقرار و ثبات (نقطه منتهی) برسد»[۱]. بلی ما در هر لحظه از زمان حرکت که به جسم مفروض نگاه می‌کنیم او را دارای مکان ویـژه‌ای می‌بینیم در حالی که در لحظه قبل از آن لحظه و در لحظه بعد از آن لحظه در غیـر این مکان می‌دیدیم و از همین لحاظ مکان سیّال ممتد به مکانهای دانه دانه منقسـم می‌شود. ولی این انقسام از ناحیه لحاظ و توهّم به میان می‌آیـد نـه اینکـه واقعیـت

«آن» هست و البته در هر آن در یک «حدّ» از مسافت است. ولی بنا بر تفسیر دوم آنچه واقعاً وجود دارد امری کشش‌دار است و تمام زمان را اشغال کـرده اسـت، اولـش اول زمان را و وسطش وسط زمان را و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئش از اول تا آخر باقی نیست، اصلًا مفهوم «بقاء» درباره خودش یا اجزائش صدق نمی‌کند. بنا بـر تفسیر اول، حرکت جزء ندارد و تمامش از اول تا آخر زمان وجود دارد و این چیـزی که از اول تا آخر وجود دارد همان بودن جسم است میان مبدأ و منتهی بـه نحـوی کـه جسم در یک «آن» در دو حد وجود ندارد؛ و اما بنا بر تفسیر دوم، حرکت جزء و کشش و امتداد دارد و این وجود کشش‌دار با وجود کشش‌دار زمان بر یکدیگر انطباق یافته‌اند.

حکما حرکت به تفسـیر اول را «حرکـت توسّـطیّه» و حرکـت بـه تفسـیر دوم را «حرکت قطعیّه» می‌نامند.

۱. قبلًا گفتیم که درباره ماهیت جسم نظریات گوناگونی وجود دارد. قدر مسلّم و مورد اتفاق این است که اجسام محسوس و مشهود دارای ابعاد سه گانه می‌باشـند و قابلیـت انقسام دارند. ولی آیا آنچه واقعاً موجود است همان است که محسوس است یعنی آنچه در برابر خود به صورت یک تخته سنگ یا قطعه چوب یا یک متر مکعب آب می‌بینیم و آن را واحد و پیوسته مشاهده می‌کنیم در واقع چنین است؟ اگر چنـین نیسـت پـس اجزاء منفصلی در کار است. اگر اجزاء منفصلی در کـار اسـت آیـا آن اجـزاء منفصـل نامحسوس (به واسطه کوچکی) خود دارای ابعاد سه گانـه مـی‌باشـند؟ یـا واحـدهایی می‌باشند خالی از بعد و به اصطلاح «جوهر فرد» می‌باشند؟ پـس مجموعـا سـه نظریـه است.

نظریه سوم همان است کـه گروهـی از متکلمـین اسـلامی ابـراز داشـته‌انـد و در اصطلاح علمای اسلامی «جزء لا یتجزّی» نامیده می‌شود و البته جزء لایتجزی بـه ایـن اصطلاح غیر از جزء لا یتجزی به اصطلاح علمای جدید است. اصطلاح علمای جدید

خارجی داشته باشد زیرا با پیدایش آنها جریان حرکت قطع گردیده و سیلان مکانی جسم از میان می‌رود. از بیان گذشته این نتیجه را می‌گیریم که:

«حرکت مکانی جسمی این است که نسبت مکانی جسم صفت تبدل و سیلان به خود گیرد به نحوی که اگر امکان واحد را با حفظ وحدت در دو لحظه زمانی بسنجیم مکان در لحظه اول غیر از مکان در لحظه دوم (با حفظ وحدت) باشد» [1].

با نظریه ذیمقراطیس که قائل به ذرّات ریز سفت و نشکن (ذرات صغار صلبه) ولی دارای ابعاد سه گانه است منطبق است.

به هر حال یکی از نظریات درباره جسم این است که جسم مرکب است از ذرات کوچک دانه دانه خالی از بعد. این نظریه اختصاص به جسم ندارد، درباره هر شئ دارای بعد جاری است از قبیل زمان و حرکت. به عقیده طرفداران جزء لا یتجزی زمان نیز که خود طول و امتدادی دارد مرکب است از مجموع «آن» ها که عاری از طول و امتداد می‌باشند. حرکت نیز که کششی به امتداد مسافت و کششی به امتداد زمان دارد مرکب است از سکونات کوچک عاری از کشش و هر یک از سکونات منطبق است بر یک «آن» و هر ذره از ذرات جسم در هر آن منطبق است بر یک ذره از مسافت.

ولی این نظریه باطل است. ادلّه بطلان جزء لا یتجزی و همچنین برهانی که در این مقاله بر وحدت و اتصال امکان و فعلیت اقامه شد آن را کاملا رد می‌کند. حقیقت این است که حرکت یک واحد متصل است که هم منطبق است بر واحد ممتدّ از مسافت و هم بر واحد ممتدّ از زمان.

۱. از بیانات گذشته روشن می‌شود «حرکت» پدیده‌ای علاوه بر مجموع پدیده‌های موجود نیست، بلکه عبارت است از اینکه یکی از صفات جسم (مثلًا نسبت مکانی و به اصطلاح فلاسفه «این») ثبات خود را متبدل به صفت تبدل و سیلان کند، البته نه به این معنی که «این» و نسبت مکانی یک صفت زائد بر وجود خود دارد و آن را عوض می‌کند بلکه به معنی اینکه نوعی از وجود متبدل می‌شود به نوعی دیگر از وجود، وجود ثابت متبدل می‌شود به وجود سیّال، و چنانکه می‌دانیم وجود عین تحقق و واقعیت یک ذات است نه حالتی برای یک ذات واقعیت یافته، و اگر کلمه صفت درباره آن به کار می‌بریم باید بدانیم که با سایر صفات که فرع بر تحقق و واقعیت ذات است فرق می‌کند.

از اینجا می‌توانیم به بهترین تعاریف حرکت دست بیابیم: «حرکت عبارت است

مراد از سیلان و جریان و تغییر و تبدل تدریجی همین است و چنانکه گفته شد امکان و فعلیت در اینجا به هم آمیخته شده، اجزای مفروضه حرکت هرگز با هم در یک لحظه جمع نمی‌شوند.

توسعه مفهوم حرکت

مفهومی را که از برای حرکت به دست آوردیم اگر چه در مورد حرکت مکانی جسم بود ولی پس از کمی دقت می‌توان حکم کرد که در همه موارد حدوث تغییرات جسمانی که ما آنها را به عنوان «تغییر در احوال جسم مادی» می‌بینیم و وصف «وحدت» به آنها می‌دهیم مفهوم «حرکت» صادق است مانند بالا رفتن سطح حرارت و سطح روشنایی و بوی و تغییر رنگ و بزرگ شدن حجم یک جسم و اشتداد جذب و مقاومت اجسام و بالأخره هر تغییری که می‌تواند صفت و حال جسمی قرار گیرد.

اگر بتوانیم در همه یا در هر کدام از اینها وحدت واقعی اثبات کنیم مفهوم حرکت به تغییر تدریجی وی قابل انطباق خواهد بود.

پس در نتیجه باید گفت که: «هر تغییر تدریجی که برای جسم در یکی از صفات و احوالش دست می‌دهد حرکت است»[1]*. همچنین با تأمل کمی می‌توان دریافت که*

از نحوه وجود شئ متدرّج الوجود». به عبارت دیگر: «حرکت تدرّج وجود است». این تعریف فقط روی اصل اصالهٔ الوجود است و بنابر اصالت ماهیت چنین تعریفی ممکن نیست و حقیقت این است که حرکت جز با اصالهٔ الوجود قابل تفسیر و توجیه و تعریف نیست.

درباره حرکت تعریفات زیادی شده است (رجوع شود به طبیعیات الشفاء چاپ قدیم تهران صفحه ۳۵ و به جلد اول اسفار چاپ قدیم ص ۲۱۵). بهترین و جامع‌ترین تعریفات همین تعریف است. صدرالمتألّهین خود در فصل مربوط به تعریفات حرکت از این تعریف یاد نکرده است ولی از ضمن کلماتش در بیان ماهیت حرکت این تعریف کاملا به دست می‌آید.

۱. تغییرات و انتقالاتی که برای اشیاء این عالم رخ می‌دهد منحصر به تغییرات و انتقالات مکانی نیست. تغییرات کیفی و کمّی و وضعی و جوهری نیز وجود دارد مانند

اگر در جهان ماده یک سلسله صورتهای جوهری باشد که روزی معدوم بوده و روزی موجود می‌شوند به موارد آنها نیز حرکت قابل انطباق خواهد بود و از همین جا یک قانون کلی می‌توان فهمید:

«حرکت در همه شؤون جهان طبیعت حکمفرما می‌باشد.»

یا به عبارتی کوتاه‌تر:

«جهان طبیعت مساوی است با حرکت.»

فعلًا به همین اندازه بحث در اطراف این قانون کلی قناعت می‌کنیم و پس از چندی دوباره به بحث و گفتگو می‌پردازیم.

و نیز از بیان گذشته روشن شد که در مورد حرکت، وجود و عدم با هم جمع می‌شوند، و البته نباید تصور کرد که این نظریه ناقض قانون امتناع اجتماع نقیضین

بالا رفتن سطح حرارت (تغییر کیفی) و ازدیاد حجم (تغییر کمّی) و حرکت یک جسم به دور خود (حرکت وضعی) و انتقال یک جسم از نوعی به نوع دیگر (تغییر جوهری). هر چه در تغییر مکانی گفته شد در این تغییرات نیز جاری است. همان طوری که تغییرات مکانی جز از طریق حرکت و وجود ممتدّ سیلانی ممکن نیست سایر تغییرات نیز چنین است.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه آیا واقعاً آنچه آن را «تغییر کیفی یا کمّی یا جوهری» می‌نامیم واقعاً در ناحیه کیفیت یا کمیت یا جوهر اشیاء پدید آمده است؟ یا همه تغییرات کیفی و کمّی و جوهری از دریچه علم چیزی جز تغییر مکانی نیست؟ دیگر اینکه فرضا این تغییرات را نوعی دیگر دانستیم آیا از مقوله حرکت است یا خیر؟

آنچه در این مقاله اثبات شده مطلب دوم است اما مطلب اول طبق اصول علمی جدید اثباتش خالی از اشکال نیست. طبق فلسفه «مکانیسم» همه تغییرات به حسب اصل و ریشه مکانیکی است.

ما بعداً درباره خصوص تغییرات جوهری بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که جهان را تنها از دریچه مکانیک نمی‌توان توجیه کرد، تغییرات و تحولاتی که در جهان رخ می‌دهد قسمتی از آنها تحولات جوهری است. اینکه متن به صورت تردید می‌گوید: «اگر در جهان ماده یک سلسله صورتهای جوهری باشد که روزی معدوم بوده و روزی موجود می‌شوند ...» اشاره به فلسفه مکانیکی است که منکر تحولات جوهری است.

می‌باشد زیرا عدم و وجود مورد بحث ما عدم و وجود تدریجی می‌باشند و عدم و وجودی که اجتماع آنها بدیهیّ الامتناع است عدم و وجود مطلق می‌باشند و این سخن با کمی تأمل روشن می‌شود[1].

حرکت و تکامل

«تکامل» پذیرفتن و به خود گرفتن کمال است و کمال همان فعلیتی است که جسم در محیط فعالیت خود به آن نائل می‌شود و به عبارتی ساده‌تر کمال افزایش و زیادتی است که یک موجودی در محیط هستی و وحدت خود به آن می‌رسد[2].

---

۱. در همین مقاله ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. قبلًا در مقاله ۱ و ۲ نیز مختصر بحث شده است.

۲. بحث تکامل از مهمترین مباحث فلسفی است. این بحث مخصوصاً در فلسفه جدید مقام ارجمندی دارد. در قرن نوزدهم بعضی از فلاسفه مانند هربرت اسپنسر (Spenser) انگلیسی پایه تحقیقات فلسفی خود را اصل تکامل قرار دادند. برگسون (Bergson) فرانسوی نیز برای اصل تکامل اهمیت فراوانی قائل شده است. کشف تبدل و تکامل انواع در زیست‌شناسی و کشف تکامل اجتماع در جامعه‌شناسی سبب شد که اصل تکامل مقام شامخی در فلسفه و علوم حیازت کند. در فلسفه اسلامی کسانی که قائل به «حرکت جوهریّه» می‌باشند برای اصل تکامل پایه و مرتبه عالی قائل می‌باشند. اکنون باید ببینیم حقیقت تکامل چیست و آیا تکامل یک قانون عمومی جهانی است یا پدیده‌ای است مخصوص بعضی از موجودات؟

مقدمتاً باید یادآوری کنیم که مباحث گذشته ما در این مقاله گرد دو مطلب دور می‌زد: یکی قوه و فعل، دیگر حرکت. نقطه شروع فکر ما از آنجا بود که گفتیم بالحسّ و العیان و بدون هیچ‌گونه تردیدی جهان ما ساکن و جامد و لا یتغیّر نیست، اشیاء به حالت اولیه باقی نمی‌مانند، از حالی به حالی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای تغییر می‌یابند؛ آنچه در جهان هست «شدن» است.

از اینجا به رابطه‌ای میان گذشته و آینده پی بردیم که نام آن را «قوّه و فعل» گذاشتیم. سپس ثابت کردیم که انتقال اشیاء از حالت بالقوه به حالت بالفعل جز به صورت تدریجی (در مقابل دفعی و آنی) صورت پذیر نیست. از اینجا به «اصل

مثلًا انسان نوزاد که از هر گونه فعالیت استقلالی بزرگـان محـروم بـوده و در مهـد سرپرستی دیگران به سر می‌برد هنگامی که راه رفت و سخن گفت و فکر منظم کرد و زندگی مرتب آغاز نمود آدمی کامل شده است یعنی فعلیتهـایی کـه نداشـت در

حرکت» به عنوان یک اصل عمومی در جهان پی بردیم. اکنون می‌خواهیم وارد مرحلـه دیگری بشویم و مفهوم سومی وارد بحث کنیم و آن مفهوم «تکامل» است. می‌خـواهیم ببینیم آیا حرکت مساوی تکامل است یا نه؟ و به عبارت دیگر همان طور کـه از اصـل تغییر و شدن به قانون قوه و فعل به عنوان یک قانون عمومی پی بردیم و از اصل قوه و فعل به قانون حرکت پی بردیم آیا از اصل حرکت می‌توانیم قانون تکامل را بـه عنـوان یک قانون عمومی کشف کنیم یا نه؟

تکامل چیست؟ تکامل یعنی تحول از نقص به کمال.

نقص و کمال چیست؟ «نقص» گاهی در مقابل «تمام» و گاهی در مقابـل «کمـال» آورده می‌شود. نقص در مقابل تمام عبارت است از: فاقد بودن یک شئ بعضی از اجزاء خود را. کتاب ناقص یعنی کتابی که بعضی از فصول یا بعضی از اوراق خود را ندارد، و کتاب تمام یعنی کتابی که همه فصول یا همه برگهای خود را واجد است.

همچنین است ساختمان ناقص و ساختمام تمام، نماز نـاقص و نمـاز تمـام. پـس نقص مقابل تمام در جایی گفته می‌شود که واحد مورد نظر قسمتی از اجـزاء خـود را واحد باشد و قسمتی از اجزاء را فاقد باشد.

ولی نقص در مقابل کمال به معنی دیگری است، به این معنی است که یـک شـئ همه مراحلی که باید طی کند طی نکرده باشد و همه امکانی که طبیعت بـرای او تهیـه دیده است تحصیل نکرده باشد. مثلًا یک نوزاد اگر فاقد یک عضـو باشـد یـک انسـان ناقص الخلقه است به معنی اینکه تامّ الخلقه نیست؛ اما یـک نـوزاد تـامّ الخلقـه چـون ممکن است مراحل راه رفتن و سخن گفتن و عالم شدن را در آینده طی کنـد و فعلًـا فاقد آن مرحله است یک انسان ناقص است به معنی اینکه به مرحله کمال ممکن خود نرسیده است. پس دو جریان است: یکی اینکه یک شئ از لحاظ اجزاء و اعضاء ناقص و ناتمام باشد، دیگر اینکه از لحاظ مراحل ترقی کـه بـرایش امکـان دارد پـیش نرفتـه باشد.

و لهذا در مفهوم کمال مفهوم «ارتقاء» مندرج است بر خـلاف مفهـوم تمـام؛ پـس

محیط هستی به وی منضم گردیده است که مجموعا یک واحد است که همان واحد اولی می‌باشد؛ و از اینجا پیداست که مفهوم حرکت، به نحوی که توضیح دادیم، قابل انطباق بر معنی تکامل می‌باشد زیرا هر جزء از اجزای حرکت را که فرض

وقتی که مثلًا نماز می‌خوانیم یا خانه می‌سازیم نماز و یا خانه رو به «تمام» می‌رود، اما وقتی که کودکیم و بزرگ می‌شویم و یا هنگامی که درس می‌خوانیم رو به «کمال» می‌رویم. به نظر می‌رسد در آیه شریفه که می‌فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی»* که هم کلمه «کمال» به کار رفته و هم کلمه «تمام»، از آن نظر است که هر دو مفهوم صادق است؛ از طرفی خود دین به عنوان یک حقیقت متکامل با تعیین تکلیف امر رهبری معنوی و اجتماعی - که به منزله روح پیکره دین است - تکامل یافته و به اوج کمال خود رسیده است، و از طرف دیگر از آن نظر که دین «مجموعه» ای است از مقررات، و موضوع رهبری و امامت به عنوان یک دستور رسید و تکلیفی است در جمع تکلیفها، با آمدن آخرین دستور تتمیم شده و دیگر حکمی باقی نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که هر توسعه و افزایشی را نمی‌توان «تکامل» نامید. مثلًا اگر شهری بزرگ شود و صرفاً بر عدد خانه و کوچه و خیابانهایش افزوده شود توسعه یافته است اما تکامل نیافته است، ولی اگر همان شهر را از نظر اجتماع انسانها یک «واحد» در نظر بگیریم و نظامات زندگی مردم آن شهر حالت بهتر و مناسب‌تری پیدا کرده باشد و به اصطلاح درجه تمدن مردم آن شهر بالا رفته باشد در این صورت می‌توان گفت متکامل شده است و در واقع شهر یعنی ساختمانها متکامل نشده‌اند بلکه شهر به معنی مدینه یعنی اجتماع انسانهاست که متکامل شده است.

تکامل را با تعبیرات خاصی تعریف کرده‌اند از قبیل: باز شدن، شکفتن، گسترده شدن. یک غنچه که گل می‌شود و یا یک کودک که انسان کاملی می‌گردد مثل این است که بسته است باز می‌شود و شکفته می‌گردد و توسعه می‌یابد. ولی اینها همه آثار تکامل‌اند نه خود تکامل، نخست نوعی تحول تکاملی در درون و جوهر شئ رخ می‌دهد و سپس این آثار پدید می‌آید.

برخی از دانشمندان قوانینی برای تکامل ذکر کرده‌اند بدون آنکه لازم بدانند در

---

* مائده/ ۳.

کنیم، جزء مفروض، امکان جزء بعد را داشته و فعلیت آن را که کمال همان جزء مفروض می‌باشد می‌پذیرد اگرچه جزء مفروض ما در عین حال دارای فعلیتی نیز می‌باشد که حافظ و نگهبان همان امکان است؛ و چنانکه در گذشته روشن ساختیم

ماهیت تکامل بحث کنند. هربرت اسپنسر گفته است:

«نخستین اصل قانون تکامل «تراکم» است یعنی اینکه توده‌ای از مواد در یک جا جمع شوند و گرد آیند؛ مثلاً سلولهای اولیه نطفه در رحم که مرتب تکثیر می‌شوند و افزایش می‌یابند مرحله «تراکم» را طی می‌کنند. قانون دوم «تنوع» است یعنی اینکه اجزاء جمع شده هر دسته‌ای شکل و وظیفه خاص پیدا کنند و نوعی اختلاف و ناهمجنسی میان آنها پیدا شود، همچنانکه نطفه در رحم پس از آنکه مدتی تکثیر یافت و انبوهی از سلولها فراهم شد حالت تنوع و عضو عضو شدن آن پدید می‌آید و هر قسمتی عضوی را تشکیل می‌دهد. قانون سوم «انتظام» است که همه اعضاء و اجزاء با همه اختلاف و تنوع، یک نظم بخصوصی را رعایت می‌کنند و برای یک هدف واحد کار می‌کنند.»

حقیقت این است که همه اینها مظاهر و آثار رشد یک قوه جوهری است که معرف حقیقت شئ می‌باشد و به همین جهت تکامل را نباید محدود به این موارد نمود.

از نظر فلسفی هر حرکتی تکامل است زیرا هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل مساوی است با خروج از نقص به کمال. خروج از نقص به کمال آنجا که پای نیروی جوهری حیاتی در میان است، طبق خاصیت نیروی حیاتی، باز شدن و گسترده شدن و جمع مواد و تنوع و انتظام را در پی خود دارد، لزومی ندارد که هر جا تکامل باشد این آثار نیز مشاهده شود.

اینجا اشکالی به اذهان می‌رسد و آن اینکه اگر هر حرکتی تکامل باشد لازم می‌آید که تمام حرکتها اشتدادی باشد و حال آنکه بعضی از حرکات نظیر حرکات مکانی و وضعی، اشتدادی نیستند. مثلاً هنگامی که جسمی از نقطه‌ای به نقطه دیگر انتقال می‌یابد و یا هنگامی که به دور خود می‌گردد به هیچ نحو در مکان و یا وضع او افزایشی پیدا نشده است. پس صحیح نیست که بگوییم حرکت مساوی با تکامل است.

motahari.ir

مجموع یک حرکت، یک واحد می‌باشد و اجزاء مفروضه تنها در ذهن وجود داشته و خارجیت ندارند. بنابراین در یک واحد از حرکت، امکان یک فعلیتی که بیرون از عرصه خود حرکت است موجود است که با فرا رسیدن وجود آن فعلیت، دیگر حرکت خاتمه یافته و فعلیت نامبرده جای قوه را خواهد گرفت و این فعلیت همان غایت و مقصد و آرمان حرکت است[۱].

جواب این است که حرکت مساوی با تکامل است، چیزی که هست در حرکات مکانی و وضعی همواره دو جریان در کنار هم و همراه هم رخ می‌دهد و در نتیجه اشتداد رخ نمی‌دهد. آن دو جریان یکی تکامل است و دیگری تنقّص. توضیح اینکه جسم به واسطه بعد داشتن هر گاه می‌خواهد مکان یا وضع تازه‌ای را اشغال کند و از حالت بالقوه یک مکان یا یک وضع به حالت بالفعل آن مکان یا وضع در آید چاره‌ای نیست از اینکه مکان و وضع اول را رها کند تا وضع و مکان جدید را حیازت نماید. از نظر تحصیل و اکتساب مکان جدید و وضع جدید، تکامل است ولی چون مکان سابق و وضع سابق را مقارن با حیازت مکان و وضع جدید رها می‌کند خود به خود اشتداد صورت نمی‌گیرد. اشتداد هنگامی صورت می‌گیرد که شئ ضمن حیازت حالت جدید حالت سابق را حفظ کند اما اگر حالت سابق را در همان حال رها کند در عین اینکه از لحاظ حالت جدید از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر کرده است اشتداد نمی‌یابد. مجموعا مثل این است که درجا می‌زند. درست مثل این است که صاحب سرمایه‌ای ضمن اینکه در روز از یک معامله بخصوصی سود ویژه‌ای می‌برد از معامله‌ای دیگر همان مبلغ زیان کند. نتیجه این است که در میزان سرمایه تغییری پیدا نمی‌شود. یا مثل این است که در ظرفی مقدار معیّنی آب متوالیا بریزیم و از یک مجرای خاص همان مقدار آب از آن طرف خارج شود. نتیجه این است [که] مقدار آب همواره ثابت خواهد بود.

به هر حال هرجا حرکت هست تکامل هست، ولی اگر حرکت و تکامل در جوهر اشیاء واقع شود احیاناً آثار خاصی از قبیل باز شدن، گستردگی، تنوع، انتظام، توسعه و غیره پیدا می‌شود.

۱. یکی از مسائل مربوط به تکامل این است که آیا تکامل هدف دارد یا نه؟ البته اصل هدفداری طبیعت که آن را «اصل علّیت غائیّه» می‌نامند تابع اصل تکامل نیست و خود

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که:

۱. حرکت بی‌غایت نمی‌شود.

۲. حرکت بالذّات (خود به خود و برای خود) مطلوب نخواهد شد.

۳. اگر برای حرکتی موضوعی (متحرک) فرض شود موضوع مفروض با حرکت خود متکامل می‌شود.

بحث جداگانه‌ای می‌تواند باشد ولی از آن نظر که جهان را مساوی حرکت و حرکت را مساوی تکامل دانستیم بحث در هدفداری تکامل همان بحث در هدفداری جهان یعنی اصل علیت غائیه و به اصطلاح جدید «فینالیسم» خواهد بود.

چنانکه می‌دانیم ارسطو به علل چهارگانه قائل است، مدعی است هر موجود طبیعی ناشی از چهار عامل است: فاعل، غایت، ماده، صورت. درباره علل چهارگانه ارسطویی سخنان زیاد هست مخصوصاً درباره علت غائی و در اینجا راه الهیون از مادیون جدا می‌شود. بوعلی می‌گوید: «بحث در غایات عالی‌ترین بخش فلسفه است».

از طرف دیگر حکما برای حرکت شش رکن قائل می‌باشند:

۱. مامنه (مبدأ).

۲. ما الیه (غایت).

۳. ما عنه (فاعل).

۴. ما به (موضوع).

۵. ما فیه (مقوله).

۶. ما علیه (زمان).

می‌گویند هر حرکتی خواه ناخواه نیازمند به این شش چیز است. درباره این شش چیز بعد به تفصیل بحث خواهد شد. یکی از این شش چیز غایت است.

پس، از یک طرف به عقیده ارسطوییها هر موجود طبیعی علت غایی دارد خواه از طریق حرکت به وجود آمده باشد و خواه از طریق دیگر، و از طرف دیگر خصوص حرکت نیازمند به غایت است.

و از آن رو که ما در بحثهای گذشته خود ثابت کردیم که حرکت مساوی با تکامل است پس، از نظر ما بحث در غایت داشتن حرکت ضمنا بحث از هدفداری تکامل نیز

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

۴. اگر برای مجموع جهان طبیعت «حرکت» اثبات کنیم (چنانکه در گذشته اشاره رفت) نظریه زیرین به ثبوت خواهد رسید:
«قانون عمومی جهان طبیعت تحول و تکامل است.»

هست و چون از نظر ما جهان طبیعت مساوی حرکت است پس بحث در هدف داشتن حرکت و تکامل عیناً بحث از هدفداری جهان است.

البته این نکته باید روشن شود که درباره هدفداری تکامل دو گونه بحث می‌توان انجام داد:

۱. علمی.

۲. فلسفی.

اگر از جنبه علمی بخواهیم بحث کنیم باید در احوال موجودات مخصوصاً موجودات زنده تجسس کنیم، تطورات و عواملی را که منجر به آن تطورات شده است تحت نظر قرار دهیم تا عملًا کشف کنیم که آیا طبیعت یک جریان هدفداری را طی می‌کند یا نه؟

چنانکه می‌دانیم از قدیم الایام نظام متقن خلقت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علّیت غائیّه به شمار می‌آمده است، ولی از زمانی که نظریه تبدل و تطور انواع پدید آمد و دانشمندان یک سلسله اصول و نوامیس طبیعی برای تطور موجود زنده کشف کردند این نظر پیدا شد که لزومی ندارد برای توجیه نظام شگفت انگیز ساختمان موجودات زنده اصل علت غائی را دخالت دهیم. اما کسانی که بیشتر دقیق شده‌اند ثابت کرده‌اند بدون دخالت اصل علیت غائیه تکامل موجود زنده به هیچ وجه قابل توجیه نیست و به اصطلاح طرفدار اصل تکامل «هدفدار» شده‌اند. این مبحث، مبحث دلکشی است. بحث علمی و زیستی درباره هدفداری طبیعت، بحثی است جالب و دامنه‌دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است ما شما را به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است ارجاع می‌کنیم از قبیل کتاب سرنوشت بشر تألیف لکنت دونوئی ترجمه عبد اللّه انتظام و کتاب حیات و هدفداری تألیف ه. روویر استاد کالبدشناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شیبانی.

اما راه فلسفی مطلب همان است که در این مقاله طی شده. اگر از این راه

آزمایش در تکامل جهان

قانون نامبرده چنانکه در فلسفه مسلّم و مورد قبول است دانشمندان علوم امروزه نیز او را پذیرفته‌اند زیرا آزمایشهایی که در مورد انسان و حیوان و نبات در فنون مربوط به آنها انجام گرفته نشان می‌دهد که این انواع در یک حال قرار نگرفته

بخواهیم وارد شویم تحلیل عقلانی ماهیت حرکت، ما را به این نتیجه می‌رساند بدون اینکه نیازمند تجسس احوال موجودات زنده باشیم.

اثبات فلسفی غایت از طریق حرکت از این راه است که:

اولًا چنانکه قبلًا ثابت شد حرکت در ذات خود بسیط واحد است و اجزاء آن همه فرضی و اعتباری است. اگر حرکت را تقسیم کنیم به اجزاء و قسمتهایی به حسب مسافت یا به حسب زمان، آن اجزاء و اقسام واقعاً از هم مجزا نیستند. پس هر حرکتی یک واقعیت است.

ثانیاً حرکت هر چند خود نوعی فعلیت است زیرا اگر آن را در مقابل سکون قرار دهیم فعلیتی است از فعلیتها، اما این تفاوت را با همه فعلیتها دارد که آمیخته است با قوّه. شئ مادام که در حرکت است بالقوه است و فعلیتی پشت سر دارد. لهذا حرکت را «کمال اول» نامیده‌اند نه کمال ثانی، و گفته‌اند «کمال اول است برای شئ بالقوه» یعنی تا شئ حالت بالقوه نسبت به شئ دیگر که «کمال ثانی» نامیده می‌شود نداشته باشد نمی‌تواند حرکت داشته باشد. از این رو حرکت طلب است نه مطلوب. به عبارت دیگر حرکت انتقال از حالتی به حالت دیگر است اما خود حالتی از حالات نیست، فرضا آن را «حالت» بدانیم با سایر حالات این تفاوت را دارد که وسیله رسیدن به یک حالت دیگر است. پس هرگاه حرکت را به عنوان یک واحد در نظر بگیریم فعلیتی بیرون از خود را ایجاب می‌کند. پس محال است که خود حرکت ملاک فعلیت یافتن قوه‌های موجود باشد. همچنین است هر چیزی- خواه عرض و خواه جوهر- که وجودش مساوی با حرکت باشد. پس همواره آن فعلیتی که شئ بالقوه خواهان آن فعلیت است واقعیتی است ماوراء حرکت که وصول به آن پایان حرکت است و شئ متحرک حرکت را وسیله وصول به آن قرار می‌دهد و اوست غایت و مقصد متحرک و هم

پیوسته به سوی تکامل تکاپو می‌نمایند و احتیاجات و نواقص طبیعی خـود را روز به روز بهتر تأمین می‌کنند و همواره با طبیعت مبارزه دارند، و مخصوصاً کنجکاوی در زندگانی ممتد و تاریخی نوع انسان و مقایسه انسان امروزه با انسان اوّلـی ایـن حقیقت را روشن‌تر می‌سازد[1]

اوست کمال واقعی (کمال ثانی) شیٔ متحرک. پس هر حرکت و تکامل، جویای غایتی است بیرون از حرکت.

۱. یکی از مسائلی که در قرون اخیر فوق العاده مورد توجه واقـع شـده اسـت تکامـل اجتماع انسانی است. همان طوری که فرد رشد می‌کند و تکامل می‌یابد اجتماع نیز رشد می‌کند و تکامل می‌یابد.

رشد و تکامل اجتماع و اینکه زندگی تکامل یافته بشری از اول به این حالت کـه هست نبوده مطلبی است که از قدیم مورد توجه بوده است. ابن خلـدون در فصـلهای مختلف مقدّمه تاریخ خویش با اصرار زیاد ادعا می‌کند که زندگی شهری و مدنی زاییده زندگی بدوی و وحشیانه است. وی طبق اصول خاص خود قـوانین انتقـال از زنـدگی بدوی به زندگی شهری و تطوّراتی را که طبعا در دوره بعد پیدا می‌شود تـا منتهـی بـه پیری و سپس مرگ و انهدام آن می‌گردد، ذکر می‌کند.

علمـای جدیـد زنـدگی بشـر را از لحـاظ نـوع معـاش بـه دوره‌هـای صـیّادی و کشاورزی و تجارت و صنعت، و از لحاظ نظام اجتماعی به دوره‌های اشتراکی اولیـه و برده داری و سرمایه داری و اشـتراکیت (سوسـیالیزم)، و از لحـاظ وسـیله و ابـزار بـه عهدهای حجر، آهن، اتم، فضـا تقسـیم کـرده‌انـد و از لحـاظ نـوع حکومـت و غیـره تقسیمات دیگری می‌توان کرد. به هر حال قدر مسلّم این است کـه زنـدگی اجتمـاعی انسان، بر خلاف زندگی اجتماعی حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسـل و مورچـه و موریانه، متطوّر است.

هربرت اسپنسر می‌گوید:

«هیئت مدنیّت مانند تن یک شخص است که برای وظائف مختلف زندگی آلات و اعضای خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیر متنوعند و هر چه پیش می‌رود طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع می‌یابند و همبستگی آنها به یکدیگر افزون می‌شود و این حال در مدتی دراز پیش می‌آید. در آغاز خانواده کوچـک تشـکیل مـی‌یابـد و

ولی باید دانست:

مورد این آزمایش نسبت به جهان پهناور طبیعت چنان کوچک و ناچیز است که پندار ما از اندازه‌گیری آن زبون می‌باشد و از این روی چنین آزمایش را سرچشمه یک حقیقت فلسفی از قبیل سیر تکاملی جهان نمی‌شود قرار داد ۱ گذشته از این که قسمت مهم این آزمایش موضوع پیشرفت اجتماعی است که از موضوع بحث فلسفه بسی دور است.

کارهای زندگانی ساده و مختصر است. سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا می‌کند و دهکده‌ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملتها و دولتهای بزرگ صورت می‌گیرد و کسبها و پیشه‌های جزئی مبدّل به بازرگانی و صنایع بزرگ می‌شود.»*

۱. یعنی اگر بخواهیم تکامل را به صورت یک اصل عمومی برای همه جهان بپذیریم راه منحصر این است که از طریق فلسفه کلی و علم وجود وارد شویم همچنانکه در این مقاله همین راه طی شد. و امّا اگر فلسفه اولی را به بهانه اینکه یک فن صد در صد تعقلی است و تنها نظریه‌ای قابل قبول است که از علوم و تجربیات و تجسسات علوم ریشه بگیرد، کنار بگذاریم، باید همیشه از این اصل به عنوان یک اصل عمومی و فلسفی چشم بپوشیم زیرا تجربیات و آزمایشهای بشر نسبت به مواردی که بشر می‌خواهد تعمیم دهد آنقدر ناچیز است که قابل تصور نیست. ما در روی کره کوچکی به نام «زمین» زندگی می‌کنیم که نسبت به جهان بزرگ ذره‌ای است که در حساب ناید. تجربیاتی در مورد مخلوقات این زمین انجام می‌دهیم که آن هم محدود است به یک عده افراد معدود. اگر بنا بشود که الهامات فکری ما منحصرا از حواس و آزمایشهای حسی باشد چگونه ممکن است بتوانیم دایره معلومات خود را تا بی‌نهایت زمانی و مکانی تعمیم دهیم؟!

برخی از فلاسفه اروپا به کلی از فلسفه اولی و علم کلی رو گرداندند و از طرف دیگر چون عطش فلسفی خود را نمی‌توانستند با فراورده‌های محدود علوم حسی فرو بنشانند به فکر افتادند که از فراورده‌های علوم، فلسفه کلی و عمومی بسازند. از آن جمله هربرت اسپنسر است. وی می‌گوید:

---

* سیر حکمت در اروپا.

«معرفت سه درجه دارد: درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند. درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است و آن علوم و فنون است همچون گیاه‌شناسی و جانورشناسی و زمین‌شناسی و ستاره‌شناسی و مانند اینها. درجه سوم که درجه اعلی است معرفتی است که کاملا توحید یافته و آن فلسفه است.»*

پل فولکیه در کتاب فلسفه عمومی یا مابعد الطّبیعه ترجمه دکتر یحیی مهدوی می‌گوید:

«به نظر اسپنسر تطور عبارت است از تغیّری که بدان مجموعه‌ای از امور متجانس به نامتجانس، یا اموری که عدم تجانس آنها کمتر است به اموری که عدم تجانس آنها بیشتر است، تبدّل پیدا کند. حصول و وقوع این تطور نیز خود تابع دو مرحله است: یکی مرحله «فرق» یا «تفصیل» و دیگر مرحله «جمع» یا «اجمال». مثلًا پروتوپلاسم نامتفرق یعنی متجانس که اجزای آن با هم پیوستگی ندارد، به حیوان پستاندار که از اعضای متعددی با تعقّد و اندماج زیاد (فرق و تفصیل) تقوّم پیدا کرده است و این اعضا با هم سخت پیوستگی دارند (جمع و اجمال)، تطور حاصل می‌کند. همچنین یک جامعه را «تطور یافته» وقتی گوییم که اعضای این جامعه بالنسبه به اعضای یک جامعه ابتدائی، در همان حال که دارای فرق بیشتر از یکدیگر (به واسطه تقسیم کار مثلًا) هستند پیوستگی بیشتر هم با یکدیگر دارند. بازگشت به ناپیوستگی ابتدائی به نام «انحلال» یا «اضمحلال» یا «فسخ جمع و اجمال» خوانده شده است. و نیز برای تعیین همین حرکت رجعی* به سوی امر متجانس است که استاد لالاند (laland) تعبیر «تطور انطوائی» را پیشنهاد کرده است.»

به عقیده اسپنسر همینکه چند قانون علمی تحت یک قاعده کلی‌تر در آمد آن قاعده را باید «قاعده فلسفی» نامید. از مقایسه اصول تکامل داروینیسم که مستقیماً محصول تجربه است و علمی و زیست‌شناسی است با اصول تکامل هربرت اسپنسر که یک سلسله استنباطات کلی‌تر است از محصولات علمی، مفهوم مدعای اسپنسر روشن می‌شود. حقیقت این است که همان طور که در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه

---

*. سیر حکمت در اروپا.

*. تنقّص.

گفته‌ایم محدود کردن الهامات فکری بشر به آنچه که از راه حس و تجربه می‌رسد مستلزم این است که نه تنها فلسفه نداشته باشیم بلکه علم یعنی آن چیزی که اسپنسر آن را «درجه دوم معرفت» نامیده است نیز نداشته باشیم. تفصیل مطلب را از آنجا باید جستجو کرد. خود هربرت اسپنسر متوجه شده است که تعمیم دادن تجربیات محدود زمینی به همه جهان بدون اتکا به یک قاعده غیر تجربی، گزافی بیش نیست. می‌گوید:

«این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می‌کنیم البته نظر به تجارب و مشهودات ماست و تا اندازه‌ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما می‌تواند فرا بگیرد یعنی راجع به جهانی است که در آن زیست می‌کنیم و به حس و شهود ما در می‌آید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات می‌تواند بر آن احاطه کند، وگرنه حکم مطلق نمی‌کنیم.»*

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

* سیر حکمت در اروپا.

قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت

مقدمه *

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک تکامل طبیعت را براساس خاصی توجیه کرده‌اند و نام آن را «قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت» گذاشته‌اند. لازم است اندکی درباره تاریخچه دیالکتیک از آغاز ظهور این کلمه تا آنجا که در اصطلاحات مادیین قرن نوزدهم به کار رفته است و هم درباره اصول دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بحث کنیم و سپس قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت را از نظر توجیه تکامل بررسی نماییم.

دیالکتیک یک واژه قدیمی یونانی است. پل فولکیه در رساله دیالکتیک می‌گوید:

> «کلمه دیالکتیک در اصل از کلمه‌ای یونانی مشتق شده است که دو معنی اصلی آن، «کلمه» یا «گفتار» و «دلیل» می‌باشد. این دو معنی در کلمه دیالکتیک موجود است. پیشوند «دیا» معنی مقابله و معاوضه را می‌دهد و به این ترتیب مفهوم دیالکتیک رد و بدل ساختن کلمات و دلائل و گفتگو و مباحثه را معنی می‌دهد. وقتی کلمه دیالکتیک

---

* به قلم شهید استاد مرتضی مطهری. در نسخه تایپ شده این مقدمه استاد شهید نکاتی را به صورت حاشیه نگاشته‌اند. این نکات عیناً در پاورقی ذکر شده است.

را به صورت مصدر استعمال نماییم معنی آن مذاکره و صحبت و مجادله کردن است، و وقتی آن را به صورت صفت به کار ببریم معنی آن چیزی است که مربوط به مباحثه و مخصوصاً مجادله‌ای است که بین الاثنین باشد، و به صورت اسم که به کار رود مفهوم آن فنّ مباحثه و مجادله می‌باشد.»

می‌گویند قبل از دوره سقراط و افلاطون این کلمه در مورد استدلالاتی به کار می‌رفت که هدف، باطل کردن دلیل خصم بوده است (مجادله) نه کوشش برای درک حقیقت. سوفسطائیان حتی آن را به معنی «فن بلاغت و مشاجره که با حقیقت سر و کار ندارد و هدف، موفقیت نهایی است» به کار بردند. ولی در کلمات سقراط و افلاطون این کلمه مفهوم اثباتی پیدا کرده. سقراط و افلاطون روشهای سلوک عقلی و فکری خود را – که هدف، کشف حقیقت و تحصیل یقین بود نه صرف مجادله و پیروزی بر خصم – «دیالکتیک» نامیدند اما ارسطو بار دیگر کلمه «دیالکتیک» را در مورد فن «جدل» که هدف غلبه بر خصم است به کار برده است و در مورد برهان که هدف، کشف حقیقت و وصول به یقین است لغت «تحلیل» (آنالیتیک[1] – آنالوطیقا) را به کار برده است. بعد از ارسطو نیز تا قرن نوزدهم این کلمه گاهی در اصطلاحی نزدیک به اصطلاح ارسطو و گاهی در اصطلاحی عامتر که شامل روشهای اثباتی و برهانی هم می‌شده است به کار رفته و داستانی دراز پیدا کرده است و در همه احوال تا دوره هگل (۱۷۷۰ – ۱۸۳۱) کلمه «دیالکتیک» مفهوم جمع ضدین یا نقیضین را در بر نداشته است و اصل «امتناع اجتماع ضدین و نقیضین» مسلّم بوده و مورد گفتگو نبوده است.

هگل در اصطلاحات خود «تناقض» را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. از نظر هگل تناقض شرط اساسی فکر و موجودات است. از نظر هگل دیالکتیک جریانی است که تمام هستی را در بر می‌گیرد، هم جریان فکر دیالکتیکی است و هم جریان طبیعت، و تناقض شرط اساسی این جریان است. و به این ترتیب دیالکتیک مفهوم جدیدی پیدا کرده. از این رو تاریخچه دیالکتیک منقسم می‌شود به قدیم و جدید و مشخّص این دو دوره قبول یا ردّ امتناع اجتماع ضدین (نقیضین) می‌باشد.

پل فولکیه در رساله دیالکتیک می‌گوید:

---

1 .analytic.

«فرق دیالکتیک[۱] قدیم و دیالکتیک جدید طرز برخورد آنها با اصل «اجتماع ضدین» است. بنا بر دیالکتیک قدیم اصل «عدم اجتماع ضدّین» قانون مطلق اشیاء و ذهن است. یک شئ واحد نمی‌تواند در عین حال هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد، و اگر فکر انسان مجبور شود متوالیا دو عبارت متناقض را تصدیق کند یقینا یکی از آنها اشتباه است. بر عکس، دیالکتیک جدید ضدیت را در اشیاء می‌داند و می‌گوید که اشیاء در عین حال هم هستند و هم نیستند و این ضدیت را پایه و اساس فعالیت موجودات می‌داند و می‌گوید که بدون وجود این ضدیت، اشیاء ساکن و بی حرکت می‌ماندند. به همین دلیل وقتی انسان مجبور می‌شود دو عبارت متناقض را تصدیق کند نباید تصور کرد دچار اشتباه شده است. البته باید این ضدیت را حل نمود ولی هیچیک از ضدین را نباید منکر شد.»

بر حسب دیالکتیک جدید که متضمن مفهوم «جمع ضدین و نقیضین» است دو نکته را باید وارد فکر و اندیشه خود کنیم تا طرز تفکر ما دیالکتیکی گردد: اول اینکه بدانیم هر چیزی هم هست و هم نیست. دیگر اینکه بدانیم همین تناقض درونی و واقعی اشیاء یعنی همین که اشیاء در عین اینکه هستند نیستند و همین که عناصر وجود و عدم خود را توأما دارند پایه حرکت و تکامل آنهاست. اگر این تضاد درونی و واقعی وجود نمی‌داشت حرکت و تکاملی هم در کار نبود.

ما درباره اینکه آیا تناقضی که دیالکتیک جدید می‌پذیرد همان تناقضی است که دیالکتیک قدیم و منطق و فلسفه قدیم نفی می‌کند یا نه، و همچنین در اینکه این چیزی که دیالکتیک جدید نام «اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین» به آن می‌دهد از نظر حکمت و فلسفه اسلامی چه نامی دارد و آیا مورد قبول است یا نه، بعداً بحث خواهیم کرد. ابتدا لازم است دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس را- که زاییده دیالکتیک هگل است- با توجه به آنچه پیروان مارکس گفته‌اند شرح دهیم آنگاه نظر خود را درباره آنها اظهار نماییم.

دیالکتیک هگل سه رکن اساسی دارد:

۱. همه چیز اعم از فکر و ماده در تغییر و تحول و حرکت است.

۲. تناقض و ناسازگاری شرط اساسی فکر و موجودات است و این ضدیت و

۱. اعمّ از دیالکتیک اثباتی سقراط و دیالکتیک انکاری ارسطو.

تناقض و ناسازگاری پایه و اساس حرکت و فعالیت موجودات است. به عبارت دیگر ریشه حرکتها و جنبشها تناقض و تضاد و ناسازگاری است که در اشیاء مستقر است.

۳. حرکت تحولی و تکاملی اشیاء براساس عبور از ضدی به ضد دیگر و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد در مرحله عالی‌تر است و به عبارت دیگر حرکت و تغییر بر طبق قانون مثلث «اثبات، نفی، نفی در نفی» یا «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» صورت می‌گیرد.

پل فولکیه می‌گوید:

> «سازش تناقضات در وجود اشیاء و همچنین در ذهن را هگل «دیالکتیک» می‌نامد. روش دیالکتیکی شامل سه مرحله می‌باشد که معمولًا «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» می‌نامند (تز، آنتی‌تز، سنتز). ولی هگل این سه مرحله را: «تصدیق، نفی، نفی در نفی» می‌نامد.»

ایضا پل فولکیه می‌گوید:

> «هگل مثلث «موضوع، ضد موضوع، و ترکیب» را اختراع نکرده است. معاصرین وی فیخته[1] و شلینگ[2] هم نظریات ماوراء الطبیعی خود را بر آن اساس می‌نهاده‌اند[3]، ولی هگل از اصل فوق به حداکثر استفاده نموده و تنها وسیله توجیه واقعیت دانسته است و سپس آن را «دیالکتیک» نام نهاده و همین باعث شده است که این کلمه در نظر معاصرین دور از ذهن جلوه نماید زیرا تاکنون دیالکتیک عبارت بود از فن اثبات و فن انکار[4] که هر دو مبتنی بر اصل عدم اجتماع ضدین می‌باشد ولی هگل دیالکتیک را به صورت «ائتلاف ضدین» در می‌آورد.»

دیالکتیک هگل در عین اینکه یک نظر فلسفی است یک نظر منطقی است یعنی در عین اینکه ماهیت و واقعیت اشیاء را توجیه و توصیف می‌کند قانون فکر را نیز بیان می‌نماید. هگل معتقد است هر چه ذهن است واقعیت است و هرچه واقعیت است ذهن

---

1 .Fichte

2 .Schelling

۳. مقصود این است که نام آن را دیالکتیک نمی‌نهادند، هگل اول کسی است که این نام را بر آن نهاد.

۴. مقصود از فن اثبات، اصطلاح سقراط در این کلمه است و مقصود از فن انکار، اصطلاح ارسطو است و هر دو قبلًا توضیح داده شد.

است؛ یعنی به نوعی تطابق میان ذهن و واقعیت معتقد است. هگل می‌گوید:

«اندیشه از این لحاظ دیالکتیک دارد که دیالکتیک واقعیات را توصیف می‌کند.»

کارل مارکس اصول دیالکتیک هگل را به صورت مثلث «اثبات، نفی، نفی در نفی» پذیرفته است ولی مبنای فلسفی آن را نمی‌پذیرد. از نظر مارکس و پیروانش فلسفه هگل یک فلسفه ایده آلیستی و به اصطلاح «معنوی» است زیرا به «مثال مطلق» معتقد است و ماده را یکی از تجلیات آن می‌داند ولی فلسفه مارکس یک فلسفه مادی است که اصالت را از آن ماده می‌داند[۱].

پل فولکیه می‌گوید:

«به عقیده هگل تحول دیالکتیکی واقعیت که ما آن را «مادی» می‌خوانیم تنها جنبه‌ای از مثال مطلق است که به دنیای خارج سرایت کرده است ولی بر عکس به عقیده مارکس جهان مادی مستقل از روح وجود دارد و مراحل تصدیق و نفی که منتهی به ترکیبهای موقتی که نماینده مراحل مختلفه تحول عالم وجود می‌باشد می‌گردند، در ماده به خودی خود صورت می‌گیرد.»

پل فولکیه از مقدمه کتاب سرمایه مارکس چاپ دوم چنین نقل می‌کند:

«روش دیالکتیکی من نه تنها از لحاظ مبنا و پایه با روش هگل اختلاف دارد بلکه گاهی کاملاً عکس آن است. به عقیده هگل جهان اندیشه که تحت عنوان مثال، جهان مستقلی می‌شود خالق واقعیت است و واقعیت فقط نمود خارجی اندیشه می‌باشد ولی به عقیده من جهان اندیشه تعبیر جهان مادی در ضمیر انسان می‌باشد ... این اشتباهی که هگل دچار آن شده است البته مانع آن نیست که هگل اولین فیلسوفی باشد که دیالکتیک را به صورت کامل و با اطلاع عمیق بیان داشته. او انواع مختلف حرکت و تحول را تشریح کرده است لکن وی این حرکت را زیر و رو نموده و ما باید برای کشف هسته واقعی و عقلانی آن، فلسفه هگل را واژگون سازیم.»

۱. در نسخه تایپ شده این مقدمه، استاد شهید در حاشیه این پاراگراف نوشته‌اند: «این قسمت تکمیل و اصلاح شود».

انگلس[1] شاگرد و مرید مارکس گفته است:

«سیستم هگل روی سر ایستاده بود ما آن را روی پا قرار دادیم.»

استالین[2] در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می‌گوید:

«ماتریالیسم دیالکتیک به این سبب «ماتریالیسم دیالکتیک» نامیده می‌شود که طرز توجهش به پدیده‌های طبیعت و شیوه تحقیق و راه معرفت آن به این پدیده‌ها «دیالکتیکی» است ولی تفسیرش درباره پدیده‌های طبیعت و استنباط آن از این پدیده‌ها و تئوری آن «ماتریالیستی» می‌باشد. مارکس و انگلس در توصیف شیوه دیالکتیک خود معمولًا به هگل مانند فیلسوفی که خصائل اساسی دیالکتیک را فرموله نموده است استناد می‌نمایند ولی نباید تصور نمود که دیالکتیک مارکس و انگلس عیناً همان دیالکتیک هگل می‌باشد. در حقیقت مارکس و انگلس فقط «هسته معقول» دیالکتیک هگل را گرفته، پوسته ایده آلیستی آن را به دور انداخته و سپس دیالکتیک را بیشتر بسط و توسعه داده آن را به صورت علمی امروزه در آورده‌اند.... مارکس و انگلس در توصیف ماتریالیسم خود معمولًا به فوئرباخ[3] نیز چون فیلسوفی که حقوق حقه ماتریالیسم را اعاده کرده است استناد می‌جویند ولی نباید تصور نمود که ماتریالیسم مارکس و انگلس عیناً مثل ماتریالیسم فوئر باخ است. مارکس و انگلس در حقیقت هسته اصلی ماتریالیسم فوئرباخ را گرفته اضافات ایده آلیستی و مذهبی و اخلاقی آن را به دور انداخته ماتریالیسم آن را باز هم توسعه داده و به تئوری علمی و فلسفی ماتریالیسم رساندند.»

با همه اینکه مارکس و پیروانش ادعا می‌کنند که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل متفاوت است و کاملا عکس آن است دقت کافی معلوم می‌دارد که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل تفاوتی ندارد، فلسفه مارکس با فلسفه هگل متفاوت است. آنچه هگل آن را «دیالکتیک» می‌نامد جز حرکت اشیاء در ذهن و در واقعیت بر طبق مثلث «تز، آنتی‌تز و سنتز» نیست اما اینکه اصالت با ماده است یا چیز دیگر، داخل در مفهوم دیالکتیک هگل نیست. اساساً مارکس و انگلس کاری که کردند این بود که

1 .Engels.

2 .Staline.

3 .Feuerbach.

فلسفه مادی قرن هجدهم را با شیوه دیالکتیکی هگـل در آمیختنـد، از نظـر فلسـفی از فلاسفه مادی و از نظر شیوه و طرز تفکر- و به عبارت دیگر از نظر منطقـی- از هگـل پیروی کردند و ماتریالیسم دیالکتیک عبارت است از «فلسـفه مـادی بـر اسـاس طـرز تفکر دیالکتیکی». فلسفه مادی که جهان بینی مادی است هیچ الزامی نـدارد کـه شـیوه تفکر دیالکتیکی داشته باشد همچنانکه یک جهـان بینـی مـادی اسـت بـا طـرز تفکـر دیالکتیکی. مارکس و انگلس نه بر ماتریالیسم فلسفی چیزی افزوده‌اند و نـه بـر منطـق دیالکتیکی. آنچه به مارکس در جهان شـهرت دارد «ماتریالیسـم تـاریخی» اسـت- کـه نوعی تفسیر تاریخ است براساس شناختن عامل اقتصاد به عنوان عامل اصلی و محرک حقیقی تاریخ- نه «ماتریالیسم فلسفی» که تفسیر مادی جهان اسـت و نـه شـیوه تفکـر دیالکتیکی که نوعی طرز تفکر قلمداد می‌شود.

پل فولکیه می‌گوید:

> «مادیت مارکس بیشتر جنبه توضیح تاریخی را دارد و کمتر صورت نظریه فلسفی را به خود می‌گیرد، و به این ترتیب نوعی مادیت تاریخی است. مارکس همیشه مشغول مطالعه مسائل اجتماعی و سیاسی می‌باشد و کمتر به فکر حلّ مسائل مـورد علاقـه حکمت ماوراء الطّبیعه می‌باشد. وی می‌خواهد از قوانین بزرگ تحول بشریت اطلاع حاصل نماید. به این ترتیب موفق به این کشف اساسی شده است که چنانکه تاکنون تصور می‌رفته است افکار، حاکم بر جهان نیست بلکه بر عکس افکار تابع شـرایط اقتصادی و بالنتیجه ماده می‌باشـد و مـاده اسـت کـه تـاریخ را توجیـه مـی‌نمایـد. اقتصادیّات که شامل کلیه مساعی انسان برای دستیابی و بهره برداری از ماده است اصل اساسی روابط بین افراد بشر می‌باشد[1] ...»

پیروان مارکس بعد از او برخی اصول به عنوان «ارکان دیالکتیک» ذکر کرده‌انـد و به این ترتیب تغییراتـی در اصـول دیالکتیـک مارکسیسـتی داده‌انـد ولـی ایـن اصـول همچنانکه هگل از آنها یاد نکرده است کارل مارکس نیز یاد نکرده است.

در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی تألیف استالین می‌گوید:

---

۱. رجوع شود به ورقه مسائل مربوط به اصل تضاد ... و اینکه تنها مورد صدق قانون جنگ نو و کهنه، اجتماع انسانی است.

«متد دیالکتیکی مارکسیستی متصف به خصائص زیرین است:

الف. دیالکتیک، طبیعت را مجموعه واحد تامّی از اشیاء و پدیده‌هایی که با یکدیگر رابطه داشته به طور آلی به هم وابسته بوده و مشروط به یکدیگرند می‌شناسد. متد دیالکتیکی معتقد است که هیچ‌گونه پدیده‌ای در طبیعت منفردا و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده‌های محیطش نمی‌تواند مفهوم واقع شود[1] (اصل پیوند و تأثیر متقابل اشیاء).

ب. دیالکتیک، طبیعت را متحرک و در حال تحولات پی در پی و تکامل و ترقی دائمی می‌داند که در هر لحظه و همیشه چیزی در آن به وجود آمده تکامل می‌یابد و چیزی متلاشی شده و از بین می‌رود. از این رو متد دیالکتیک ایجاب می‌کند که پدیده‌ها را نه تنها از نقطه نظر مناسبات متقابله و مشروط بودنشان بلکه از نقطه نظر سیر تغییر و تکامل و پیدایش و زوالشان نیز مورد نظر قرار داد ... انگلس می‌گوید: «دیالکتیک، اشیاء و انعکاسات دماغی آنها را اصولاً در روابط متقابل و به هم پیوستگی و حرکت و به وجود آمدن و از بین رفتنشان در نظر می‌گیرد»[2] (اصل تغییر و عدم ثبات).

ج. دیالکتیک سیر تکامل را یک جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمّی منتج به تحولات کیفی نشود نمی‌داند بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و پنهانی کمّی می‌داند که به تغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی می‌گردد. انگلس تکامل دیالکتیکی را که نتیجه تغییرات کمّی به کیفی است توصیف نموده و می‌گوید:[3] «در فیزیک ... هر تغییری عبارت است از انتقال کمیت به کیفیت و نتیجه تغییر کمّی مقدار حرکتی است که یا در خود جسم و ذاتی آن بوده و یا در آن وارد شده است. مثلًا درجه حرارت آب در وضع میعان آن ابتدا تأثیری ندارد ولی اگر حرارت را زیاد یا کم کنیم لحظه‌ای فرا می‌رسد که حالت ذرات آب در یک صورت به بخار و در صورت دیگر به یخ مبدل می‌گردد[4] (اصل جهش و تبدل حرکت کمّی به حرکت کیفی).

د. دیالکتیک معتقد است که اشیاء و پدیده‌های طبیعت در داخل خود تضادهایی دارند زیرا آنها دارای یک قطب مثبت و یک قطب منفی، یک گذشته و یک آینده می‌باشند.

---

۱. پس اشیاء، مستقل از یکدیگر قابل شناخت نیستند بلکه ماهیت اشیاء عبارت است از مجموع روابط آنها با اشیاء دیگر، و شناخت علمی و کار علم هم همین است که روابط اشیاء را بیان نماید (در کلام انگلس که در چند سطر بعد آمده است اشاره به این اصل شده است).

۲. علیهذا پس شناخت اشیاء، تنها در مسیر تکامل و در حال جریان و با در نظر گرفتن جریان آنها امکان پذیر است. از این رو هیچ چیز (بر خلاف منطق ارسطو) تعریف ثابت و مشخص ندارد.

۳. علیهذا این اصل نیز وسیله انگلس بیان شده است.

۴. پس اشیاء را به عنوان حرکتهای یکنواخت نمی‌توان شناخت.

همه آنها عناصری دارند که یا در حال رشد و نموّند و یا طریق نابودی و زوال را می‌پیمایند. مبارزه این تضادها یعنی مبارزه میان قدیم و جدید، یعنی مبارزه میان آنکه می‌میرد و آنکه به دنیا می‌آید. محتویات داخلی تکامل و پیچ و خم تغییرات کمّی است که به تغییرات کیفی تبدیل می‌شود. از این رو دیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه هماهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه بر عکس در اثر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طی یک «مبارزه» بین تمایلات متضاد که براساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد. لنین می‌گوید: «دیالکتیک به معنی واقعی کلمه عبارت است از آموختن تضادها در داخله ماهیت اشیاء»[1] (اصل تضاد).»

اکنون ببینیم در دیالکتیک هگل مجموعا چه اصولی قابل توجه است و باید بررسی شود. آنچه قابل توجه است مطالب ذیل است:

۱. اصل وحدت و پیوستگی اشیاء و رابطه متقابل آنها با یکدیگر.

۲. اصل تغییر و حرکت اشیاء.

۳. اصل تغییر و حرکت در فکر به موازات حرکت اشیاء.

۴. اصل اجتماع ضدّین (نقیضین).

۵. حرکت اشیاء از تضاد و تناقض و ناسازگاری داخلی آنها سرچشمه می‌گیرد.

۶. ماهیت حرکت اشیاء عبارت است از انتقال یک حالت به حالت ضدّ خودش و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر (مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز»).

مقدمتاً باید تذکر دهیم که هگل نه مبتکر اصل تغییر و حرکت در اشیاء است و نه مبتکر فرضیه اصل اجتماع ضدین و نه مبتکر مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز».

اصل حرکت در اشیاء از قدیم‌ترین اصول فلسفه است و در یونان قدیم «هراکلیت»[2] فیلسوف معروف بدان شهرت دارد و اوست که این مطلب را به صورت این تمثیل بیان کرده است: «در یک رودخانه دو بار نمی‌توان آبتنی کرد» همچنانکه اصل اجتماع ضدین یا نقیضین را و اینکه تکامل نتیجه سازش و توافق اضداد در مرحله بعد است (که بعداً در پاورقیهای متن عین تعبیرات او را از کتاب پل فولکیه نقل خواهیم کرد) او بیان کرده است و به همین سبب او را «پدر اصلی دیالکتیک جدید»

---

۱. پس شناسایی واقعی آنگاه میسر است که فکر عدم امکان اجتماع ضدین را طرد کنیم.

2 .Heraclit

می‌دانند. هراکلیت را، هم «فیلسوف تحول» و هم «فیلسوف تناقض» نامیده‌اند و هگل ادعا کرده است که من تمام نظریات هراکلیت را در دیالکتیک خود گنجانده‌ام.

و اما مثلث معروف «تز، آنتی‌تز، سنتز» چنانکه قبلًا اشاره کردیم و مورخان فلسفه نوشته‌اند قبل از هگل به وسیله فیخته و شلینگ اظهار شده است بلکه طبق اظهار نظر پل فولکیه ریشه این مثلث را در افکار افلوطین از حکمای اسکندریه و سپس در افکار عرفای آلمان در قرن چهاردهم میلادی می‌توان پیدا کرد.

اکنون اصول ششگانه فوق را از نظر حکمت و فلسفه اسلامی مورد بحث قرار می‌دهیم[۱]:

اما اصل اول[۲]: در گذشته اثبات کرده و بعد نیز شرح خواهیم داد که حرکت از طبیعت قابل تفکیک نیست. بنابراین اصل حرکت ماده و طبیعت عینی مورد قبول ماست[۳].

و اما اصل دوم: ما در جلد اول اصول فلسفه درباره این مطلب مشروحا بحث کرده و اثبات کرده‌ایم که علم و ادراک، مادی نیست و بنابراین متغیر نمی‌باشد. اثبات کردیم که حیثیت علم و حضور و ادراک با حیثیت تغییر ناسازگار است، و ثابت کردیم اینکه طرز تفکر ما درباره اشیاء بر اساس تغییر و تحول اشیاء باشد نه بر اساس ثبات و یکنواختی آنها مستلزم این نیست که خود فکر و اندیشه ما نیز عنان به عنان اشیاء در حرکت باشد، و هم ثابت کرده‌ایم تغییرات و تحولاتی که در افکار و اندیشه‌ها پیدا می‌شود که منجر به تغییر عقیده می‌گردد و احیاناً طرز تفکر و اصول و مبادی اندیشه و معیارهای فکری تغییر می‌کند هیچکدام به این صورت نیست که اندیشه مانند یک موجود مادی دچار تغییر گردد. و چون در مقالات گذشته در این باره بحث کرده‌ایم در اینجا آن بحث را تکرار نمی‌کنیم.

و اما اصل سوم: درباره این اصل نیز مشروحا در جلد اول و دوم اصول فلسفه بحث شده است. در آنجا اثبات کردیم که این اصل پایه و قاعده اساسی همه علوم و

---

۱. خوب است که چهار اصل دیالکتیکی استالین را نیز مورد بررسی قرار دهیم.

۲. لازم است پیش از این اصل، اصل وحدت و پیوستگی و رابطه متقابل مورد بحث واقع شود.

۳. در اینجا به این مسأله که منطق ارسطو از آن نظر طرفدار تعریف بود و قائل به حد که اشیاء را ثابت می‌دانست –که در جلد دوم و اول اصول فلسفه روی آن بحث شد و در جزوه پنجم تاریخ ادیان شریعتی همان اشتباه تکرار شده– اشاره شود.

اندیشه‌های بشری است و به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیست. آنچه به نام «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» از طرف دیالکتیسینهای جدید خوانده می‌شود چیز دیگری است غیر آنچه فلسفه و منطق از قدیم‌الایام به این نام خوانده و آن را ممتنع و محال دانسته‌اند، بلکه چنانکه بعداً خواهیم گفت آنچه دیالکتیسینهای جدید به این نام خوانده‌اند نه تنها از نظر منطق و فلسفه ماوراء الطبیعی محال نیست، احیاناً مورد قبول هم هست. بالاتر اینکه دقت کافی معلوم می‌دارد که دیالکتیسینهای جدید هم واقعاً و حقیقتا اجتماع نقیضین به مفهوم فلسفه و منطق ماوراء الطبیعی را منکر نیستند، کاری که دیالکتیسینهای جدید کرده‌اند این است که یک تعبیر تحریک‌آمیز و هیجان‌آور برای ذکر مطالب ساده خود انتخاب کرده‌اند. کیست که بشنود فیلسوفانی پیدا شده‌اند و ثابت کرده‌اند که اجتماع نقیضین محال نیست بلکه اساس ماده و طبیعت و فکر و اندیشه بر اجتماع نقیضهاست و به هیجان نیاید و نظرش جلب نشود. حقیقت این است که عقده‌های روحی و تمایل شدید به نوپردازی سبب شده است که گروهی دعوی انکار اصل «امتناع اجتماع نقیضین» را بنمایند و آنگاه مطالبی را به این نام پیش بکشند که با اصل «امتناع اجتماع نقیضین» هزارها فرسنگ فاصله دارد.

آنچه به نام «تناقض» یا «اجتماع ضدین» در اصطلاح دیالکتیسینهای جدید خوانده می‌شود یکی از دو مطلب ذیل است:

الف. در حرکت، وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند. یک چیز در حالی که حرکت می‌کند، هم هست و هم نیست. به عبارت دیگر «شدن» که همان واقعیت حرکت است ترکیبی است از وجود و عدم.

پل فولکیه می‌گوید:

> «در اولین مثلث سیستم فلسفی هگل که از همه مشهورتر است این است که: هستی هست. این، مرحله موضوع یا تصدیق می‌باشد. ولی وجودی که کاملا غیر مشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن، با عدم برابر است، به طوری که به دنبال این تصدیق نفی آن لازم می‌آید. پس می‌گوییم: هستی نیست. این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد. پس می‌گوییم: هستی صورت پذیرفتن (شدن) است.»

فعلًا درباره «هستی هست» یا «هستی نیست» و درباره اینکه «وجودی که کاملًا غیر مشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن، با عدم برابر است» بحثی نداریم.

بحث ما درباره خود «شدن» است که گفته می‌شود در آن، هستی و نیستی جمع است.

آیا «شدن» ترکیبی از هستی و نیستی است؟

فلاسفه اسلامی مکرر در سخنان خویش این تعبیر را آورده‌اند که در حرکت، بلکه در سراسر طبیعت- زیرا طبیعت جز حرکت دائم چیزی نیست- وجود و عدم با هم در آمیخته است و گاه می‌گویند قوه (که نوعی عدم است) با فعل که وجود است متحد است. از طرفی دیدیم که دیالکتیسینهای جدید اروپایی نیز سخت طرفدار اصل تناقض می‌باشند و مدعی هستند که «شدن» نه هستی است و نه نیستی بلکه ترکیبی از هستی و نیستی است. اکنون باید ببینیم این دو دسته از فلاسفه یک مطلب را گفته‌اند یا خیر[1]؟ و به هر تقدیر آیا این مطلب مستلزم اجتماع نقیضین به مفهوم معروف باب تناقض در منطق است یا نه؟

در اینجا لازم است اندکی درباره مفهوم «عدم» و اعتباراتی که این مفهوم پیدا می‌کند بحث کنیم: ذهن بشر در احکام و تصدیقهایی که می‌کند دو نوع حکم دارد: حکم اثباتی مانند «زید ایستاده است» و حکم سلبی مانند «زید ایستاده نیست». نوع اول حکم به وجود یک نوع نسبت است در ظرف خارج، و اما نوع دوم رفع آن نسبت است از ظرف خارج و واقع، و به عبارت دیگر حکم به ارتفاع آن نسبت است از خارج. به عبارت دیگر در «قضیه موجبه» حکم می‌شود به تحقق یک نسبت و در «قضیه سالبه» حکم می‌شود به عدم تحقق آن نسبت. تفاوت قضیه موجبه و سالبه در این است که قضیه موجبه حکایت می‌کند از نسبت ایجابیه در خارج، و قضیه سالبه حکایت می‌کند از نابودی و مطابق نداشتن همان نسبت ایجابیه در خارج، نه اینکه هر دو حکایت می‌کنند از نوعی نسبت خارجی.

بعضی از متأخران منطقیّین اسلامی پنداشته‌اند که قضیه موجبه و سالبه هر کدام مشتمل بر نوع خاصی از نسبت می‌باشند یکی نسبت ایجابی و دیگری نسبت سلبی و

---

۱. مخصوصاً لازم است مقایسه دقیقی میان این دو طرز تفکر شود که یکی از آن جهت هستی و نیستی را مخلوط و توأم می‌انگارد که وجود به آخرین حد ضعف خود رسیده است و دیگری از آن جهت می‌گوید که تا وجود با عدم توأم نشود تحصل و تحقق نمی‌پذیرد!

قضیه موجبه حکایت می‌کند از نسبت ثبوتی ایجابی خارجی و قضیه سالبه حکایت می‌کند از نسبت سلبی خارجی.

ولی محققان به ثبوت رسانیده‌اند که این اشتباه است. در قضیه موجبه و سالبه بیش از یک نوع نسبت در کار نیست که همان نسبت ثبوتی ایجابی است، چیزی که هست قضیه موجبه حکایت می‌کند از مطابق داشتن و مصداق داشتن این نسبت در خارج و قضیه سالبه حکایت می‌کند از مطابق نداشتن و مصداق نداشتن آن نسبت ایجابی در ظرف خارج،[1] و ایندو با یکدیگر متفاوت است. از این رو می‌گویند مفاد قضیه سالبه «سلب الرّبط» است نه «السّلب الرّبط» و نه «ربط السّلب» که مفاد قضیه معدوله است.

اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیه سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحا «عدم بدیل» نامیده می‌شود. هرگاه قضیه‌ای داشته باشیم و قضیه دیگر مفاد این را رفع کند یعنی یک نفی و یک سلب مستقیماً مفاد آن قضیه را بردارد، این دو قضیه «نقیض» یکدیگر خواهند بود.

تنها قضیه‌ای نقیض قضیه دیگر است که مفاد یکی از آن دو قضیه رفع و سلب قضیه دیگر بوده باشد و نفس سلب و رفع هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد یعنی تمام قیدها تحت سلب واقع شود و قید مسلوب باشد. این است معنی اینکه می‌گویند: «**نقیض کلّ شيء رفعه**».

«عدم» به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچ‌گونه خارجیتی ندارد، هیچ‌گونه نفس الامریّتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نشده است، حتی زمان ندارد یعنی زمان ظرف این عدم نیست بلکه ظرف چیزی است که عدم به عنوان سلب بر او وارد شده است. مثلًا اگر بگوییم: «زید امروز ایستاده نیست»، «امروز» ظرف «زید ایستاده» می‌باشد نه ظرف «نیست». عدم به این اعتبار همان نفی و سلب است. این که می‌گویند «اجتماع نقیضین جایز نیست» یعنی اجتماع ایجاب و سلب یا اثبات و نفی جایز نیست. به حسب این اعتبار، ذهن در بیرون هستی یعنی به صورت ناظر از فوق هستی ایستاده و نسبتی را از هستی و واقع بیرون می‌برد و دامن هستی را از آن پاک می‌کند و هیچ مصداقی برای او نمی‌بیند.

---

۱. رجوع شود به اسفار، جلد اول، مرحله ثانیه، فصل نهم: «فی انّ العدم لیس رابطیا».

motahari.ir

اما «عدم» اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز مصداق و نفس الامرّیتی ندید چنین اعتبار می‌کند که نفس نفی و سلب به جای ایجاب و اثبات نشسته است یعنی هنگامی که وجود یک شئ خاص را در خارج نمی‌بیند، نقطه مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی بودن خارج از آن وجود، چیزی نیست به عنوان یک امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می‌کند و فرض می‌کند عدم آن شئ در خارج است؛ و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جا می‌دهد و هم نیستی را، نیستی نیز مانند هستی خارجیّت می‌یابد که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس الامریّت پیدا می‌کند، زمان و مکان برایش اعتبار می‌شود، احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و به این اعتبار است که می‌گوییم: «زید معدوم است در خارج» یا می‌گوییم: «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است». پس فرق است بین مفهوم «زید موجود نیست در خارج» و مفهوم «زید معدوم است در خارج». در قضیه اول «نفی» همان مفهوم اصلی خود را دارد که نفی وجود است از خارج، ولی در قضیه دوم «عدم» مانند یک مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «ربط السلب» پیدا کرده است.

در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصداق عدم مرتبه دیگر شمرده می‌شود زیرا بدیهی است که «عدم» مصداق واقعی ندارد، مصداق عدم هر چیز وجودات سایر اشیاء است و به اصطلاح هر مرتبه‌ای از وجود «راسم عدم» مرتبه دیگر است[۱].

اکنون که این دو اعتبار دانسته شد و معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی هیچ گونه نفس الامرّیتی ندارد و هیچ‌گونه خارجیتی برای آن اعتبار نمی‌شود و به آن اعتبار است که نقیض وجود است ولی به اعتبار دوم مجازاً نفس الامریّت دارد و وجودات خارجی مصداق این عدم اعتبار می‌شوند و راسم آن می‌باشند و به این اعتبار «عدم» مجازا یک شئ واقعیت دار اعتبار می‌شود، می‌توانیم به معنی و مفهوم سخن فلاسفه که می‌گویند در «شدن» وجود و عدم با یکدیگر آمیخته‌اند پی ببریم، ولی لازم است قبلًا توضیحی درباره «حرکت» و درباره «شدن» بدهیم تا مطلب روشن گردد.

۱. منظومه سبزواری، فریده ثالثه فی القدم و الحدوث، غرر فی تعریفهما و تقسیمهما.

«شدن» عبارت است از وجود تدریجی و سیّال. وجود تدریجی دارای یک نوع کشش و امتداد است در طول زمان؛ و به عبارت دقیق‌تر زمان از نوع خاص کشش و امتداد که از خروج تدریجی اشیاء از قوه به فعل پدید می‌آید صورت می‌پذیرد و از همین نظر ذهن می‌تواند آن را به اجزائی و مراتبی که آن مراتب و اجزاء نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر و قوه و فعلیت دارند و هیچ‌گونه معیّتی با هم ندارند تجزیه کند. این اجزاء و مراتب چون معیّت ندارند فاقد یکدیگرند. درباره هر یک از اجزاء، این معنی صادق است که در مرتبه دیگری نیست- و به تعبیری که دیالکتیسینها را خوش آید «نه دیگری» است- و قهراً در مورد هر جزئی عدم جزء دیگر صادق است. به عبارت دیگر در مرتبه جزء قبلی جزء بعدی وجود ندارد بلکه معدوم است یعنی عدم آن ثابت است- و باز به عبارتی که دیالکتیسینها را خوش آید «جزء بعدی نفی جزء قبلی است»- و در مرتبه جزء بعدی جزء قبلی وجود ندارد بلکه عدم آن ثابت است.

از طرف دیگر می‌دانیم مراتب و اجزائی که در یک «ممتد» اعتبار می‌شود محدود نیست و قابلیت تجزیه به یک حدّ معین متوقف نمی‌شود بلکه هر جزئی به نوبه خود تجزیه می‌شود به اجزائی که بر هر یک از آن اجزاء عدم جزء پیش از آن و جزء بعد از آن صادق است و باز هر یک از آن اجزاء نیز به اجزاء کوچک‌تر و آن اجزاء کوچک تر به اجزاء کوچک‌تر قابل تجزیه است الی غیر النّهایه، و قهراً الی غیر النّهایه مراتب اعتبار می‌شود و هر مرتبه‌ای هم مصداق عدم مرتبه قبل و مرتبه بعد از خودش اعتبار می‌شود و عدم و وجود آنچنان آمیختگی پیدا می‌کنند که قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نمی‌باشند[1].

از آنچه گفته شد معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی که همان نفی و سلب است هیچ‌گونه اعتبار خارجیت و واقعیت ندارد تا فرض اتحاد و اجتماع با وجودی از وجودات در آن بشود، و به اعتبار ثانوی خارجیت و واقعیت برای آن اعتبار می‌شود و از این نظر است که درباره‌اش ظرف زمان و ظرف مکان اعتبار می‌شود و هم به این اعتبار است که طرف نسبتهایی واقع می‌گردد؛ و معلوم شد که عدم به اعتبار دوم، واقعیتش اعتباری است نه حقیقی، از این رو به هیچ وجه قابل مقایسه با وجود نیست؛

۱. در اینجا لازم است مفاد قضیه معدوله که موضوع، مصداق عدم واقع شود و ملاک آن و تفاوت آن با سالبة المحمول و با سلب تحصیلی بیان شود.

و معلوم شد که در وجودهای تدریجی و «شدن» ها از آن نظر که وجود سیّال است و هیچ‌گونه ثباتی ندارد یعنی هیچ‌گونه واقعیتی که در یک امتداد کوچک یا بزرگ از زمان باقی بماند ندارد، حدوثش عین فنا و بقائش عین گذشت است و هر قطعه‌ای از آن را که در نظر بگیریم منقسم می‌گردد به گذشته و آینده و هر قطعه از گذشته و آینده به نوبه خود نیز منقسم می‌شود به گذشته و آینده دیگری و به همین دلیل هر اندازه آن را کوچک فرض کنیم منقسم می‌شود به دو هستی که هر هستی نیستی آن دیگری است و هر یک از آن دو هستی نیز به دو هستی دیگر منقسم می‌شود که باز هر یک از آن دو هستی مجازا و اعتبارا نیستی آن دیگر است و از این جهت گفته می‌شود که هستی و نیستی، وجود و عدم، اثبات و نفی در «شدن» به هم آمیخته و متحدند. بدیهی است که این آمیختگی از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست و یک ترکیب واقعی صورت نمی‌گیرد، بلکه اساساً آمیختگی در کار نیست، یک وجود سیّال است که قابلیّت اعتبار عدم در آن آنچنان است که امکان تفکیک میان وجود و عدم در آن در کار نیست؛ و هم معلوم شد که این نوع عدم که اعتبار آمیختگی آن با وجود شده است نقیض وجود نیست و به هر حال با قانون جمع نقیضین که منطق می‌گوید، ارتباط ندارد.

ب. مطلب دومی که در اصطلاح دیالکتیک جدید «سازش تناقضها» و احیاناً «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» نامیده می‌شود «اجتماع متضادها» است اما به اصطلاح دیگر نه اصطلاح باب تقابل که در پرتو ترکیب صورت می‌گیرد.

منطقیین و فلاسفه معمولًا تضاد[1] را در مورد خاصی به کار می‌برند و آن عبارت است از دو عرضی که در «جنس» اشتراک دارند ولی دارای دو فصل مختلف می‌باشند. این گونه اعراض امکان اجتماع در موضوع و محل واحد ندارند. فی المثل سیاهی و سفیدی برای جسم و یا مثلث بودن و مربع بودن برای آن، دو کیفیتی اینچنین می‌باشند. امکان ندارد که جسم واحد در آن واحد هم سیاه واقعی باشد و هم سفید واقعی، و به تعبیر دیگر امکان ندارد که رنگ واحد هم سیاه باشد و هم سفید، همچنانکه امکان ندارد سطح واحد هم مثلث باشد و هم مربع، و به عبارت دیگر شکل واحد هم

۱. راجع به دو اصطلاح تضاد میان فلاسفه اسلامی رجوع شود به تعلیقه صدرا بر شفا ص ۴۳. ایضا رجوع شود به کنفرانسهای «تضاد و حرکت» در دانشکده الهیات [که به صورت مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب مقالات فلسفی به چاپ رسیده است].

motahari.ir

مثلث باشد و هم مربع. البته ممکن است سیاه و سفید باشد یعنی قسمتی از نقاط سطح جسم را سیاهی گرفته باشد و قسمتی را سفیدی ولی ممکن نیست نقطه معین در عین اینکه سیاه است سفید باشد و در عین اینکه سفید است سیاه باشد. همچنین شکل مخروطی و استوانه‌ای یا کره‌ای، اضداد یکدیگرند. محال است جسم واحد در آن واحد دو تا از این شکلها را داشته باشد.

به نظر نمی‌رسد در امتناع اجتماع اینچنین دو ضد بتوان تردید کرد زیرا ریشه سخن این است که اولًا جنس واحد در آن واحد با دو فصل تعین نمی‌پذیرد. مثلًا رنگ که جنس است نمی‌تواند در آن واحد هم سفیدی باشد و هم سیاهی، و یا شکل در آن واحد هم مثلث باشد و هم مربع، همچنانکه حیوان که یک جوهر است نیز ممکن نیست در آن واحد هم انسان باشد و هم گوسفند. ریشه دوم این مسأله این است که موضوع واحد از نظر وجود «ناعت» نمی‌تواند در آن واحد هم متصف باشد به جنس متفصّل به این فصل و هم به جنسی متفصّل به فصل دیگر. در این جهت تردیدی نیست.

اگر تردیدی هست در این است که مثلًا سفیدی و سیاهی از قبیل دو کیفیّت وجودی که در جنس، مشترک و در فصل، مختلف باشند نمی‌باشند زیرا سیاهی مثلًا عدمی است نه وجودی و یا اساساً رنگ به طور کلی خارجیت ندارد، و واضح است که این گونه خدشه‌ها و مناقشه‌ها از نوع مناقشه در مثال است و به قول طلاب «مناقشه در مثال از شأن محصلین نیست».

آنچه دیالکتیک جدید به نام تضاد و تناقض می‌گوید از این قبیل نیست بلکه از این قبیل است[1] که دو نیرویی که بر ضد یکدیگرند و یکدیگر را خنثی می‌کنند، به واسطه ترکیب در یک شئ واحد جمع می‌شوند. این مطلب قابل قبول است بلکه اساساً ترکیب جز از اموری که نوعی مخالفت و به اصطلاح دیگری «تضاد» میان آنها نباشد صورت پذیر نیست.

ساده‌ترین ترکیبات ترکیبی است که از عناصر اولیه صورت می‌گیرد. عناصر طبعاً با یکدیگر اختلاف دارند، نوعی تضاد میان آنها حکمفرماست. از نظر فلسفه

۱. از این نوع هم نیست. تضاد دیالکتیکی به معنی نتیجه شدن ضد هر شئ از خود شئ است که حالت تک شاخه‌ای دارد. به بحثهای قم درباره مارکس و مارکسیسم [که به صورت کتاب نقدی بر مارکسیسم به چاپ رسیده] مراجعه شود.

ماوراء الطبیعی به طور کلی «صورتها» با یکدیگر تضاد دارند و یکدیگر را خنثی می‌کنند.

به طور کلی اصل «تضاد» غیر از اصل «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» است. اجتماع نقیضین عبارت است از اجتماع سلب و ایجاب به مفهومی که قبلًا توضیح داده شد[1]، و اجتماع ضدین عبارت است از قبول کردن موضوع واحد دو عرض متضاد را در آن واحد، اما تضاد عبارت است از اصل تنازع و خنثی کردن اشیاء اثر یکدیگر را، و به عبارت دیگر اصل تنازع و جنگ در طبیعت. این اصل از قدیم‌ترین اصولی است که بشر آن را کشف کرده است. بهتر است در اینجا به یکی از گفته‌های عارف معروف اسلامی ملای رومی قناعت کنیم:

مولوی می‌گوید:

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذرّه ذرّه همچو دین با کافری
آن یکی ذرّه همی پرّد به چپ وان دگر سوی یمین اندر طلب
جنگ فعلی جنگ طبعی جنگ قول در میان جزءها حربی است هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود در عناصر در نگر تا حل شود
هر ستونی اشکننده آن دگر استن آب اشکننده هر شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم جنگی شدند از ضرّ و سود
هست احوالت خلاف یکدگر هر یکی با هم مخالف در اثر
فوج لشگرهای احوالت ببین هر یکی با دیگری در جنگ و کین
آن جهان جز باقی و آباد نیست زانکه ترکیب وی از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را چون نباشد ضد، نبود جز بقا

motahari.ir

اصل تضاد نه تنها مورد انکار نیست بلکه از اصول و ارکان طبیعت و از شرایط پیدایش اشیاء است. حکمای الهی می‌گویند: «**لولا التّضادّ ما صحّ الفیض عن المبدء الجواد**» اگر تضاد نبود فیض ادامه نمی‌یافت؛ یعنی برای ماده امکانات جدید رخ نمی‌داد و بالنتیجه صورتهای جدید یافت نمی‌شد.

درباره تأثیر اصل تضاد از نظر حکمت الهی آنقدر مطلب زیاد است که امکان

---

۱. به تعبیری دیگر باب امتناع اجتماع نقیضین مربوط است به باب شناخت.

بحث درباره آنها در اینجا نیست، موکول به جای دیگر است[۱].

اما اصل چهارم: «حرکت از تضاد و تناقض داخلی اشیاء ناشی می‌شود».

این بحث مربوط می‌شود به علت فاعلی حرکت که خود مشتمل بر مسائل متعددی است و ما بعداً درباره آنها بحث خواهیم کرد و در اینجا فقط درباره نقش تضاد در تولید و ایجاد حرکت و تغییر بحث خواهیم کرد.

به عقیده حکمای الهی تضاد نقش مؤثری در تغییرات و تحولات جهان دارد، ولی نقش تضاد از نظر حکما تنها به این شکل است که تضاد و تأثیر مخالف صورتها علیه یکدیگر سبب می‌گردد که ماده از انحصار یک حالت و صورت بالخصوص بیرون آید و زمینه برای حالت و صورت جدید پیدا شود یعنی رفع مانع بشود و زمینه برای افاضه از مبادی فعّاله جهان [مهیّا گردد]. اگر تضاد نباشد ماده در انحصار حالت و صورت معین باقی می‌ماند. این تضاد بر دو قسم است: خارجی و داخلی. در بسائط و مرکبات اولیه تضادهای خارجی است که این نقش مؤثر را ایفا می‌نمایند یعنی عاملهای متضاد و مخالف خارجی است که حالتها و صورتهای موجود در ماده را زایل و آن را آماده حالت جدید و صورت جدید می‌نمایند، ولی در مرکبات عالیه یعنی مرکباتی که از ترکیب یک سلسله مرکبات ساده‌تر به وجود آمده‌اند نظیر نباتات و حیوانات و انسانها علاوه بر تضادهای خارجی یک سلسله تضادهای داخلی نیز در تغییر و زوال حالتهای موجود مؤثر است یعنی این گونه مرکبات از ناحیه داخل خود نیز منهدم می‌گردند. ولی به هر حال نقش اضداد رفع مانع است و اعداد ماده است نه پیش بردن و جلو بردن[۲].

در جلد دوم اسفار فن چهارم فصل یازدهم بیان زیبایی درباره این مطلب دارد که شایسته است مراجعه و نقل شود[۳].

---

۱. [علاقمندان می‌توانند به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در جلد اول کتاب مقالات فلسفی اثر استاد شهید مراجعه نمایند.]

۲. تضاد نه تنها عامل حرکت است و نه نقش مثبت و اصلی را دارد. از نظر حکمای الهی نقش اصلی حرکت مربوط است به میل متوافق میان اشیاء (از قبیل توافق مذکر و مؤنث)، و یک توجه عمیق به غایت و کمال و انتخاب هدف است که عامل اصلی پیشبرنده است.

۳. [اسفار، چاپ جدید، ج ۵/ ص ۱۹۲ (ترجمه از ناشر است)]:

«اشاره به صور اولیه و صور بعد از آن و نیز اشاره به چگونگی بقای اشیاء فساد پذیر. از جمله این صور عبارتند از
←

نقش تضاد در تغییر و تحول نقش غیر مستقیم است یعنی اثر تضاد فقط تخریب و افساد و از میان بردن حالت قبلی و آزاد کردن ماده است اما ماده برای اینکه پس از آزاد شدن، حالت جدید به خود بگیرد خواه ناخواه نیازمند به عامل دیگری است. پس تضاد را نمی‌توان عامل اصلی و اساسی و منحصر حرکت و تحول دانست و معرفی کرد. بعداً در خود متن نیز درباره این مطلب بحث خواهد شد.

اما اصل پنجم[۱]: ماهیت حرکت یا مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز». این همان مطلبی است که در متن درباره آن بحث شده است و ما در پاورقیها توضیح خواهیم داد.

→

عناصر بسیط یا اسطقس.

و نیز آنچه که از ترکیب عناصر پدید آمده، و از این دسته است آنچه که حداکثر ترکیب را داراست و نیز آنچه که حداقل ترکیب را داراست.

و امّا در مورد عناصر، آن ضدی که از بین برنده هر یک از این عناصر است چیزی است که فقط می‌تواند یک عامل خارجی باشد زیرا در درون عنصر ضدی وجود ندارد.

و امّا در مورد کائن و پدیده‌ای که حداقل ترکیب را داراست، اضدادی که در آن قرار دارند بسیار ظریف و شکننده و ضعیف هستند و ضد نابود کننده آن فی نفسه ضعیف و کم تأثیر است. چنین پدیده‌ای جز از خارج نابود و فاسد نمی‌گردد. ضد این قبیل اشیاء و پدیده‌ها نیز مانند عناصر ضد خارجی است، و لیکن آن پدیده مرکبی که امتزاجی بعد از امتزاج دیگر پذیرفته و حداکثر ترکیب را داراست، به دلیل اضداد بسیاری که در درونش نهفته است و نیز ترکیبهای این اضداد، دارای تضادی آشکارتر و قوی‌تر است.

و همچنین از آنجا که چنین پدیده‌ای از اجزاء و ابعاض و قسمتهای غیر متشابهی تشکیل شده است محال نیست که از ناحیه تضاد و فساد در هر یک از اجزاء نیز شئ مرکب در معرض نابودی قرار گیرد. بنابراین چنین پدیده‌ای دارای تضاد و تخالفی، هم از بیرون و هم از درون می‌باشد که نابود کننده آن است. اشیاء و عناصر بسیط که عامل متضاد خارجی آنها را از بین می‌برد، مثل آب و سنگ، از درون نابود نمی‌شوند و تحلیل نمی‌روند زیرا ایندو و امثال ایندو تنها از طریق تضاد خارجی نابود می‌شوند ولی سایر اجسام (مرکبات) مانند گیاه و حیوان، هم به واسطه عوامل و اضداد داخلی تحلیل می‌روند و هم اشیائی از خارج با آنها در تضادند.»

۱. درباره اصل پنجم که «نتیجه تضادهای داخلی، سازش اضداد و وحدت آنهاست» که شاید اساسی‌ترین سخن دیالکتیک است باید بیشتر بحث شود.

قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک قانون تحول و تکامل طبیعت را از راه دیگر توضیح داده‌اند و می‌گویند:

واقعیت خارجی که مساوی است با «ماده و مکان- زمان» چون زمان (بعد رابع) را در بردارد ناچار تغییر یافته و نفی خواهد شد ۱ و البته این نفی، نسبی بوده و موضوع را معدوم مطلق نمی‌کند وگرنه رشته حادثه که با حرکت پیش می‌رود قطع

---

۱. بطلان این بیان در توجیه علت تغییر، روشن است. این مطلب صحیح نیست که «واقعیت خارجی چون زمان را در بردارد تغییر یافته و نفی خواهد شد» بلکه بر عکس است «واقعیت خارجی چون متغیر است زمان را در بر دارد». درباره زمان بعداً بحث خواهد شد و بطلان ادعای فوق روشن‌تر می‌شود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۵۶ می‌گوید:

«واقعیت (ماده- زمان- مکان) چون زمان را در بر دارد قهراً شامل مفهوم تغییر نیز می‌باشد.»

در این بیان نوعی تقدم برای زمان نسبت به تغییر فرض شده است و زمان به

می‌شود، و همین نفی نیز نفی خواهد شد و همچنین ...

پس اگر پدیده‌ای را مبدأ قرار دهیم پدیده نامبرده در لحظه اول اثبات است و در لحظه دوم نفی خواهد شد و در لحظه سوم این نفی نیز نفی می‌شود (نفی نفی) و با منفی شدن نفی، اثبات بر می‌گردد ولی چون نفی چنانکه گفته شد نسبی است[۱]

شکل یک عنصر از سه عنصر تشکیل دهنده واقعیت فرض شده است. ما بعداً درباره همه اینها بحث و بطلان آنها را روشن خواهیم کرد.

۱. مقصود از نسبی بودن نفی در اینجا این است که موضوع پیشین به کلی معدوم نشده است بلکه چیزی از آن منتفی شده و چیزی باقی است. اگر فرض شود تمام آنچه در پیش بود معدوم شده و آنچه بعداً موجود است صد در صد جدید است پس تغییر و تحول و دگرگونی صورت نگرفته است یعنی چیزی دگرگون نشده است بلکه چیزی معدوم شده و چیز دیگری از نو به وجود آمده و میان آنچه معدوم شده و آنچه به وجود آمده هیچ رابطه‌ای برقرار نیست و نمی‌توان گفت «آن» متبدّل به «این» شده است، یعنی نمی‌توان گفت «این» «همان» است که فعلًا به این صورت است؛ همچنانکه اگر گذشته صد در صد با جمیع جنبه‌ها و حدود و تعینات در آینده باقی باشد باز هم تغییر و انقلاب و دگرگونی صورت نمی‌گیرد یعنی نمی‌توان گفت چیزی چیز دیگر شد؛ چیزی که بود همان طور است که بود. تغییر و حرکت و دگرگونی تنها در موردی صادق است که از طرفی قسمتی از جنبه‌های شیٔ پیشین معدوم شده باشد و [از طرف دیگر] قسمتی دیگر باقی باشد. البته اینجا یک مطلب هست و آن اینکه آیا الزاما باید شیٔ متغیر به واسطه تغییر، برخی از جنبه‌های وجودی خود را از دست بدهد یا اینکه ممکن است فقط حدود و تعینات خود را از دست بدهد و در حقیقت چیزی از دست ندهد بلکه فقط چیزی به دست آورد؟ البته فرض دوم صحیح است و ما درباره این مطلب مجددا بحث خواهیم کرد*.

---

*. می‌توان به این بیان ایراد گرفت که در اینجا نظریه دیالکتیسینها براساس منطق ارسطویی و امتناع تناقض توجیه شده است. آنها نفی شیٔ را مستلزم نابودی آن شیٔ نمی‌دانند که درباره این جهت بحث شود که آیا همه جنبه‌ها نابود شده یا برخی جنبه‌ها. آنها نفی را به معنی انکار و تضاد می‌دانند که در آن واحد با اثبات جمع شده؛ پس در مرحله نفی، اثبات از بین نرفته و در مرحله نفی نفی نه اثبات از بین رفته و نه نفی، بلکه ترکیب آندو صورت گرفته است.

این مطلب اگر چه مخدوش است ولی باید به این صورت طرح شود.

اثبات را به کلّی بر نمی‌دارد و نفی نمی‌کند، و همچنین نفی نفی نیز نفی را معدوم مطلق نمی‌کند. از این روی در نفی نفی، هم اثبات و هم نفی موجود است یعنی اثبات به صورت کامل‌تری ظهور می‌کند.

پس «نفی نفی» حاصل جمع «اثبات+ نفی» است ولی نه حاصل جمع جبری که مساوی با صفر بوده بلکه حاصل جمع دیالکتیکی اثبات و نفی که مساوی است با نفی نفی یعنی اثبات با شرایط جدیده و وجود کامل‌تر. و همچنین اگر نفی (موضوع در لحظه دوم) را مبدأ قرار دهیم نسبت به مرحله بعد از خود اثبات است، و مرحله پس از وی (نفی نفی) نفی وی می‌شود و مرحله پس از این مرحله (موضوع در لحظه چهارم) نفی نفی خواهد بود، و به همین ترتیب سلسله تکامل درست می‌شود.

و باید دانست که در ظهور تکامل از تخلّل نفی در میان «اثبات» و «نفی نفی» گزیری نیست زیرا تا اثبات نفی نشود نوبه به نفی که مصداق تکامل است نرسیده اثبات در جای خود ثابت می‌ماند.

مثلًا تخم مرغ که یکی از پدیده‌های طبیعت و سرگرم تحول و تکامل است دارای فعلیتی است که حافظ وضع حاضر او می‌باشد و در عین حال مشتمل بر قوای متضاده‌ای است که با فعالیت خود می‌خواهند فعلیت او را منهدم ساخته و فعلیت تازه‌تری به وی دهند. پس اگر تخم مرغ را مبدأ قرار دهیم تخم مرغ اثبات است و در لحظه دیگر جوجه به عمل آمده و تخم مرغ را نفی می‌کند و در لحظه سوم جوجه نفی شده و خود مرغ به وجود می‌آید که نفی نفی تخم و نفی جوجه می‌باشد، و همچنین گندم و ساقه گندم و خوشه گندم به ترتیب اثبات و نفی و نفی نفی هستند و به همین قیاس ...*

*می‌گویند با استقرار این قانون در طبیعت منظره‌ای تازه در پیش دیدگان ما نمودار شده و می‌بینیم که در جهان طبیعت هیچ پدیده‌ای عینیت** و ثبات ندارد و می‌بینیم وجود و عدم (ضدین به اصطلاح دیالکتیک) با هم کمال آشنایی و یگانگی داشته و جمع می‌شوند و از این روی فرهنگ امروزه به افسانه اصالت عینیت و ثبات و استحاله اجتماع ضدین گوش نمی‌دهد.*

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این قانون را که «قانون تکاپوی طبیعت» نامیده و پایه‌های سه گانه آن را گاهی به نام «تز، آنتی‌تز سنتز» و گاهی «اثبات، نفی، نفی

---

*. به عبارت دیگر تخم مرغ «نه مرغ» یعنی نفی مرغ است (استاد شهید).

**. به مسأله عینیت و امکان حد و تعریف و نقدی که از این جهت از منطق ارسطو می‌شود توجه کامل شود (استاد شهید).

نفی» و گاهی «حکم، ضد حکم، حکم مرکّب» می‌خوانند[۱] *روی سه پایه استوار کرده نهایت اهمیت به وی می‌دهند و در همه مواردی که نمایش حرکت و پیشرفت و تحول و تکامل در وی هست اجرا کرده قابل تطبیق می‌دانند: در جهان طبیعت، در فکر، در*

---

۱. و اخیرا بعضی اصطلاح «وضع[*]، وضع مقابل، وضع مجامع» را انتخاب کرده‌اند (ما بعد الطبیعه پل فولکیه ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی به کمک آقای دکتر فردید).

قبلًا گفتیم که اصطلاح «اثبات (یا تصدیق)، نفی، نفی در نفی» مخصوص هگل است. قبل از هگل مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» تنها به صورت «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» بیان می‌شد. هگل بنا بر فرضیه اینکه تناقض اساس فکر و اشیاء است آن را به صورت «اثبات نفی، نفی در نفی» بیان کرد. به عقیده هگل مفهوم «شدن» در عقل ترکیبی است از مفهوم وجود و عدم همچنانکه واقعیت «شدن» نیز عبارت است از ترکیب آندو. به عقیده هگل «هستی هست ولی وجودی که کاملا غیر مشخص (غیر متعین) باشد با عدم برابر است به طوری که به دنبال این تصدیق، نفی آن لازم می‌آید، پس می‌گوییم هستی نیست. این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد، پس می‌گوییم: هستی، صورت پذیرفتن است».

هگل از این جهت مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» را به این صورت در آورده است که خواسته است مفهوم و واقعیت اشیاء را بر اساس تناقض توضیح دهد.

در ما بعد الطبیعه پل فولکیه صفحه ۳۰۸ می‌گوید:

«بنا به قول مشهور هگل هر امر معقول منطقی، موجود (واقع) و هر موجود خارجی (واقع) معقول است؛ نتیجه آنکه منطق به معنی علم فکر، با ما بعد الطبیعه یا علم به وجود یکی است و برای تبیین واقع، متابعت از سیر و حرکت روان کافی است. روان به موجب سیر تثلیثی معروف که «وضع و وضع مقابل و وضع مجامع» باشد پیش می‌رود بدین وجه که روان از مفهوم وجود نامتعین (وضع) شروع می‌کند؛ اما «وجود» نامتعین که نه این باشد و نه آن، با «لاوجود» یکی است (وضع مقابل) و با صیرورت است که این دو مفهوم متقابل با هم جمع می‌گردد (وضع مجامع) زیرا صیرورت که همان خروج از لاوجود به وجود باشد از هر دو بهره‌ور است.»

---

*. رجوع شود به اصطلاح «وضع» و اصطلاح «سائل و مجیب» در صناعت جدل به کتاب منطق الشفا و جوهر النضید و غیره.

همه شؤون اجتماعی؛ و از همین روی در هر پدیده تازه مادّی و در هر فکر نو پیدایشی و در هر نمود وابسته به اجتماع از اقتصاد و سیاست و مرام و تاریخ و جز آنها «سنتز» فرض کرده و ریشه آن را یعنی دو پایه تز و آنتی‌تز آن را می‌جویند[۱].

---

۱. ویل دورانت در تاریخ فلسفه در توضیح نظر هگل چنین می‌گوید[*]:

«هر حالی از فکر و یا از اشیاء و هر تصور و وضعی در عالم به شدت به سوی ضد خود کشیده می‌شود، بعد با آن متحد شده یک کلّ برتر و معقّدتر تشکیل می‌دهد. این حرکت دیالکتیکی در تمام نوشته‌های هگل به چشم می‌خورد. مسلّماً این یک فکر قدیمی بود که انباذقلس شالوده آن را ریخته و ارسطو در عقیده «حد وسط» به کار برده و نوشته بود: «علم به اضداد یکی است». هر حقیقتی (مانند الکترون) وحدت مرکبی است از اجزاء متضاد. حقیقت حاصل از محافظه کاری و تجدد خواهی مفرط، آزادیخواهی است ... تمام عقاید ما درباره مسائل مهم عبارت است از نوسانات کاهش یابنده‌ای که میان دو طرف افراط و تفریط صورت می‌گیرد، و در هر مسأله مورد نزاع، حقیقت در راه وسط است. هر حرکت تطوری عبارت است از بسط دائمی متقابلات و اختلاط و ترکیب آنها .... نه تنها فکر تابع این سیر عقلی (حرکت دیالکتیکی) است، بلکه اشیاء دیگر نیز همینطور است؛ هر وضع و امری مستلزم یک نقیض و ضدی است که تطور باید آندو را آشتی داده به وحدت مبدل سازد چنانکه بدون شک دستگاه اجتماعی فعلی ما نقیض نابوده کننده‌ای را متضمن است: هر اجتماعی که دارای اقتصادیات جوان و منابع دست نخورده است ناچار از روح انفرادی است. این روح انفرادی در دوران بعد به تدریج تبدیل به روح همکاری و تعاون می‌گردد، ولی آینده نه روح فردی فعلی و نه تعاون مطلق نزدیک را خواهد دید، بلکه ترکیبی از آندو را شامل خواهد شد که زندگی عالی‌تری را ایجاد خواهد کرد. این حالت عالی‌تر نیز به اضداد ثمر بخشی تقسیم خواهد گشت و به وحدت و ترکیب و تشکیل بالاتری منجر خواهد شد ... نزاع و شر، امور منفی ناشی از خیال نیستند، بلکه امور کاملا واقعی هستند و در نظر حکمت پلّه‌های خیر و تکامل می‌باشند. تنازع، قانون پیشرفت است. صفات و سجایا در معرکه هرج و مرج و اغتشاش عالم، تکمیل و تکوین می‌شوند و شخص فقط از راه رنج و مسؤولیت و اضطرار به اوج علوّ خود می‌رسد.

تاریخ جهان صحنه سعادت و خوشبختی نیست. دوره‌های خوشبختی صفحات

---

*. آنچه ویل دورانت نقل می‌کند با منطق متقدمان هگل بیشتر جور می‌آید تا منطق هگل که قبلًا نقل کردیم.

خرده‌گیری

۱. هنگامی که به این سه پایه «اثبات، نفی، و نفی نفی» نگاه کرده به خارج تطبیق دهیم در برابر هر سه تا در خارج اثبات خواهیم یافت نه چیز دیگر. مثلاً در برابر نفی، جوجه می‌یابیم نه نفی تخم؛ و ما در مقاله هفتم به ثبوت رساندیم که عدم و نفی یک معنی ساخته ذهن است که از وجود خارجی با نسبت گرفته می‌شود و در همین سه پایه: «تخم مرغ، جوجه و مرغ» هر یک عدم و نفی دوتای دیگر می‌باشد.

پس پایه دوم (آنتی‌تز- نفی) تنها و تنها نفی پایه اول (تز- اثبات) نیست و

بی روح آن را تشکیل می‌دهد، زیرا آن دوره‌ها ادوار توافق بوده‌اند و چنین رضایت و خرسندی گرانبار سزاوار یک مرد نیست. تاریخ در ادواری درست شده است که تناقضات عالم واقع به وسیله پیشرفت و تکامل حل شده است ...»

پل فولکیه در رساله دیالکتیک قسمت دوم در مقام بیان اصل تناقض در فلسفه هراکلیت و وحدت آن با نظر هگل چنین می‌گوید:

«... هراکلیت در عین حال فیلسوف تناقض هم هست. وی می‌گوید*: ما هستیم و نیستیم. وی مخصوصاً مبارزه ضدین را در طبیعت تأیید می‌کند و آن را برای به دست آوردن هماهنگی لازم می‌داند: ضدین با هم توافق می‌کنند و بهترین آهنگها از الحان مختلف درست می‌شود و همه چیز از مبارزه به وجود می‌آید ... طبیعت، تناقضات را دوست دارد و هماهنگی را به وسیله آنها تولید می‌کند نه به وسیله موجودات مشابه، مثلاً جنس نر را با جنس ماده جمع می‌کند و دو جنس مشابه را با هم جمع نمی‌کند و توافق اولیه به وسیله دو جنس مخالف صورت می‌گیرد نه به وسیله دو جنس مشابه. هنر همین طور عمل می‌کند و از طبیعت تقلید می‌نماید. در نقاشی رنگهای سفید و رنگهای سیاه و رنگهای زرد و رنگهای قرمز با هم ترکیب می‌شوند و به این ترتیب مشابهت با تصویر اولیه حاصل می‌گردد. در موسیقی هم

---

*. آنچه از هراکلیت هم نقل شده با [منطق] قدمای ما جور می‌آید که قائل به تضاد عرضی می‌باشند نه با منطق هگل که قائل به تضاد طولی و درونی و تک شاخه‌ای است؛ ولی ظاهراً عبارات بجز قسمت آخر از خود پل فولکیه است. از هراکلیت جز جمله‌های کوتاه در دست نیست.

چنانکه با نفی نسبی خود اثبات را دارد خود نیز اثباتی به اثبات افزوده و تکامل پایه اول را تأمین کرده نگران پایه سوم (سنتز- نفی نفی) نمی‌باشد و به عبارت دیگر در تکامل پایه اول نیازی به رسیدن پایه سوم نیست۱.

صداهای زیر و صداهای بم و صداهای بلند و صداهای کوتاه با هم ترکیب می‌شوند و نغمه‌های مختلف به وجود می‌آید تا یک آهنگ واحد تولید شود. صرف و نحو هم با ترکیب حروف صدا دار و بی‌صدا درست می‌شود. هراکلیت هم که معروف به مغلق نویسی و پیچیدگی و بغرنجی فکر بود همین حرف را می‌زند و می‌گوید: وحدت از چیزهای کامل و ناقص و از توافق و عدم توافق و هماهنگی و عدم هماهنگی به وجود می‌آید. واحد از همه چیز و همه چیز از واحد بیرون می‌آید.»

۱. خرده‌هایی که بر قانون دیالکتیکی تکاپوی طبیعت می‌توان گرفت از چند نظر است:

الف. از نظر مسأله تولید ضد، ضد خود را و اینکه آیا هر تصور و وضعی به سوی ضد خود کشیده می‌شود؟

ب. از نظر مسأله سیر تثلیثی طبیعت و اینکه آیا طبیعت همیشه از ضدی به ضد دیگر و از آن به سوی حالت ترکیبی آن دو ضد سیر می‌کند و هر چیزی ترکیبی است از دو ضد که در دو مرحله پیشین از آنها گذشته است؟

ج. از نظر تعبیر هگلی مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» که به صورت «اثبات، نفی، نفی در نفی» بیان کرده است و بر اساس «اصل تناقض» آن را بنا نهاده است یعنی از این نظر که آیا ماهیّت هر مرحله‌ای نسبت به مرحله پیشین نفی و عدم است و یا عدم بودن هر مرحله نسبت به مرحله قبلی یا بعدی اعتباری بیش نیست و ماهیت همه مراحل اثباتی است؟

د. از نظر اینکه آیا تکامل بر روی سه پایه قرار گرفته است یا تکامل را با دو پایه نیز می‌توان توضیح داد؟ ایراد اولی که در متن ذکر شده بر تعبیر هگلی مثلث وارد است که ماهیت پایه دوم را عین نفی پایه اولی و ماهیت پایه سوم را نفی مرکّب می‌داند. خلاصه ایراد این است که نفی و عدم، یک اعتبار ذهنی است نه یک واقعیّت خارجی، و آنچه در مرحله دوم، عدم اعتبار می‌شود خود اثبات است و در متن واقع جز اثباتهای متوالی چیزی نیست. عدم، یک عنصر واقعی نیست که بتوان فرض کرد واقعیتی تبدیل

۲. این قانون، گذشته از اینکه درست تنظیم نشده و مشتمل بر جزء زائد است، فاسد نیز هست، زیرا در هر سه مرتبه متوالی از جریان حوادث، تحقق تکامل مرتبه اول را از مرتبه دوم نفی کرده به دست مرتبه سوم می‌سپارد و حال آنکه چنانکه بیان کردیم تکامل در مرتبه دوم پدید شده و نیازی به مرتبه سوم نیست، و به حسب حس نیز می‌یابیم که جوجه (در یکی از مثالهایی که خودشان ذکر کرده‌اند) خودش تکامل یافته تخم مرغ است و تخم مرغ در تکامل خود نیازمند به آمدن مرغ نمی‌باشد بلکه مرغ برای تخم، کمالی است بالای کمال ۱. و گویا این دانشمندان پیش بینی این محذور را نموده و برای جلوگیری از آن گفته‌اند که همچنانکه اگر اثبات نقطه مبدأ گرفته شد دو پایه دیگر در دنبال خود می‌آورد، اگر پایه دوم نیز اثبات گرفته شود دو پایه دیگر در دنبال خود خواهد آورد و در نتیجه نفی (پایه دوم) نیز بهره‌ای از تکامل را دارد.

ولی این تکاپوی بیهوده‌ای است، زیرا این حقیقت را که پایه دوم تکامل یافته

به آن بشود و یا از ترکیب آن با چیز دیگر حقیقت یا واقعیتی تشکیل گردد. البته این ایراد براساس نظریه‌ای است که «شدن» را جمع نقیضین می‌داند.

۱. این ایراد* متوجه این جهت است که به فرض اینکه قبول کنیم که جریان طبیعت براساس مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» است، تحقق تکامل وابسته به این نیست که هر سه مرحله طی شود بلکه با تحقق مرحله دوم حقیقت تکامل صورت گرفته است و مرحله سوم مرحله دوم تکامل است. این ایراد مبتنی بر ایراد اول است که مرحله دوم نفی صرف نیست بلکه خود اثباتی است که اثبات اول را در بر دارد و بر آن افزوده شده است، و اگر بخواهیم به تعبیر فلسفه خودمان مطلب را ادا کنیم باید بگوییم هر مرتبه قبلی قوه مرتبه بعدی است و هر مرحله بعدی فعلیت مرحله قبلی است و انتقال موجود از مرحله قوه به مرحله فعلیت عین تکامل است پس تکامل دو پایه بیشتر ندارد و ماهیت آن دو پایه قوه و فعل است نه اثبات و نفی. این ایراد نیز بر اساس این است که «شدن» را جمع نقیضین بدانیم نه بر آن جهت که اشیاء در داخل خود از نیروهای متضادی تشکیل شده‌اند.

---

*. فرق این ایراد با ایراد اول این است که ایراد اول می‌گوید در مفهوم تکامل، مفهومی زائد و جزئی زائد (سه رکن) اعتبار شده و حال آنکه تکامل دو رکن دارد. این ایراد این است که لازمه این سخن این است که مرحله اول در مرحله دوم بهره‌ای از تکامل نداشته باشد.

پایه اول است توضیح نمی‌دهد.

۳. قانون نامبرده به فرض صحت و تمامیت خود تنها در بخشی از جهان هستی یعنی مرکبات مادی مانند نبات و حیوان و انسان و متعلقات آنها می‌تواند قابل اجرا بوده تحول و تکامل را توضیح دهد ولی در بسایط و حرکات مفرده که مجموعه‌ای از آنها یک مرکّبی را به وجود می‌آورد قابل اجرا نیست. مثلًا یک حرکت مکانی کوتاهی که فرض می‌کنیم، به عقیده این دانشمندان مجموعه‌ای از دانه‌های مکانی است که پهلوی همدیگر چیده شده و هرگز با همدیگر وحدت و اتصال ندارند. در هر سه دانه مکانی مفروض، دومی نفی اولی است ولی سومی نمی‌شود مجموع نفی و اثبات اولی و دومی شود زیرا این فرض با فرض بساطت منافی است [1].

---

۱. این ایراد بر اصل قانون مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» وارد است خواه آن را مانند هگل براساس تناقض و ترکیب وجود و عدم فرض کنیم و خواه مانند شلینگ و فیخته هر سه مرحله را اثباتی بدانیم. خلاصه ایراد این است که جریان تثلیثی طبیعت بر فرض صحت تنها در مورد مرکبات صادق است. یک مرکب را می‌توان گفت ترکیبی است از دو ضد، اما درباره بسیط فرض ترکیب و اینکه حقیقت و ماهیتش عبارت از اجتماع دو ضد است غلط است، و از طرفی وجود عنصر بسیط یا حرکت بسیط را نمی‌توان منکر شد زیرا اگر بسیط نباشد مرکب هم نیست.

اینجا ممکن است گفته شود که این ایراد تنها در تعبیر متقدمان بر هگل که هر سه مرحله را اثباتی می‌دانستند وارد است اما بر هگل این ایراد وارد نیست. بنا به نظریه هگل هر حرکت بسیط و مفرد نیز مرحله اثبات، نفی، نفی نفی می‌تواند داشته باشد و از این جهت با مرکب فرقی ندارد. اگر ایرادی بر نظریه هگل باشد همان ایراد اول است نه این ایراد.

پاسخ این است که این اشکال صحیح است در صورتی که هگلیستها حرکت را یک امر متصل ممتد بدانند، اما اگر چنانکه در متن آمده حرکت را- مثلًا حرکت بسیط مکانی را- عبارت از یک سلسله دانه‌های ریز مکانی که پهلوی یکدیگر چیده شده‌اند بدانند مرحله دوم می‌تواند نفی اول باشد ولی مرحله سوم ترکیب آندو نخواهد بود.

مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» به معنی اینکه شئ از یک حالت بالخصوص به ضد آن حالت کشیده شود و در مرحله بعدی یک حالت متعادل و متکامل که مشتمل باشد هم بر

ممکن است این دانشمندان بگویند فلسفه ما دوش به دوش واقعیت خارج پیش می‌رود و در واقعیت خارج حرکات بسیط تنها نداریم، هر چه هست محصول اجتماع و فعل و انفعال بسایط است. ولی این سخن سودی به آنها نمی‌دهد زیرا این قانون در بسیاری از مرکبات نیز مانند مرکباتی که سیر تحول و تکامل آنها تقریبا یکنواخت می‌باشد جریان ندارد.

عناصر ضد اولی و هم عناصر ضد دومی و در عین حال در سطح عالی‌تری از آندو قرار گرفته باشد، مطلبی است که فی الجمله صحیح است ولی نه به صورت یک قانون عمومی و فلسفی که شامل همه اشیاء اعم از بسیط و مرکب، ماده و فکر باشد و نه به صورت یک امر دائمی که الزاما آن حالت متعادل و متکامل نیز به نوبت خود به سوی ضد خود کشیده شود و مرحله عالی‌تری را طی کند و این جریان تا بی‌نهایت ادامه یابد.

مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» در بسائط بلکه در مرکبات حقیقی که یک واحد واقعی را تشکیل می‌دهد و به اصطلاح دارای یک صورت واحد نوعی است از قبیل واحد گیاه و واحد حیوان و واحد انسان جاری نیست. انسان در سیر تکاملی خود چنین نوساناتی را طی نمی‌کند و در داخل وجود انسان چنان قوای متضادی که منجر به چنین حرکتی بشود وجود ندارد. این مثلث تنها در مرکباتی وجود دارد که مرکب واقعی نیستند بلکه مرکب اعتباری می‌باشند و اجزاء آن مرکب تأثیرات متضادی در یکدیگر می‌نمایند از قبیل «جامعه».

این سیر تثلیثی از آن ناشی می‌شود که اشیاء تأثیرات متضادی در یکدیگر دارند و با هم از جهتی در حالت جنگ و نزاع می‌باشند. اشیاء به حسب طبیعت اولی خود یک سیر آرام مستقیم و متکاملی را دارند و در اثر برخورد با یک عامل مخالف از حالت وسط و متعادل به یک حالت انحرافی رانده می‌شوند ولی عکس العمل نشان می‌دهند و در جهت مخالف آن حالت انحرافی سیر می‌کنند و از حد وسط گذشته به نقطه مقابل آن که ضد آن است می‌رسند، بار دیگر در جهت همان حالت انحرافی اولی که نیروی متضاد وارد کرده بود باز می‌گردند ولی پس از نوساناتی در حد وسط استقرار می‌یابند و البته در سطح بالاتری از آنچه قبلًا بود زیرا در جریان نوسانها نیروهای ذاتی شئ دائماً در حال فعالیت بوده است.

و از همه روشن‌تر مجموع جهان طبیعت می‌باشد زیرا خود این دانشمندان گواهی می‌دهند که جهان یک مجموعه‌ای است از انرژی غیر قابل کاهش و افزایش که در هر گوشه از پیکره خویش با اشکال گوناگون خود نمایی می‌کند و از این روی هر پدیده تازه‌ای که در گوشه‌ای از گوشه‌های وی پدید آمده به شکل «تکامل»

این سیر تثلیثی از چهار عامل سرچشمه می‌گیرد:

۱. میل طبیعی اشیاء به تکامل و سیر صعودی

۲. خاصیت تضاد و برخورد با عوامل مخالف.

۳. قانون عمل و عکس العمل

۴. تحریک نیروهای داخلی به واسطه برخورد با عوامل مخالف

یک مطلب دیگر هست که نباید ناگفته بماند و آن اینکه مسأله تولید ضد، ضد خود را ممکن است به شکلی باشد که منجر به جریان تثلیثی نشود. جریان تثلیثی همان طوری که گفته شد در موردی است که شئ تحت تأثیر عامل مخالف خود از خارج قرار بگیرد و ضربه و نیرویی بر او وارد شود و او را در جهتی منحرف کند آنگاه عکس العمل ایجاد شده وضع مقابلی پدید آید و در نهایت امر منجر به «وضع مجامع» گردد.

ولی جریان دیگری در طبیعت هست که هر چند کلی و عمومی و فلسفی نیست ولی در موارد خاصی وجود دارد که اشیاء اضداد خود را می‌زایند و تولید می‌نمایند. شاید تعبیر قرآن کریم در این باره رساترین تعبیر باشد: «**یولج اللّیل فی النّهار و یولج النّهار فی اللّیل**»* و «**یخرج الحيّ من الميّت و یخرج الميّت من الحيّ**»**.

این مطلب که ضد، مولّد ضد خودش می‌شود- البته نه به این معنی که این قانون عمومی جهان است و شامل همه اشیاء است و یک جریان دائمی و لا ینقطع است- از قدیم مورد توجه فرزانگان بوده است. مولوی رومی عالی گفته آنجا که می‌گوید:

با خود آمد گفت ای بحر خوشی ای نهاده هوش را در بیهشی

خواب در بنهاده‌ای بیداری ای بسته‌ای در بی‌دلی دلداده‌ای

منعمی پنهان کنی در ذلّ فقر طوق دولت بندی اندر غلّ فقر

---

*. فاطر/ ۱۳.

**. یونس/ ۳۱.

خودنمایی کند در واقع به اندازه خود از گوشه دیگر مصرف می‌برد و در نتیجه پیوسته دو طرف معادله در حال تساوی است و از تکامل خبری نیست.

۴. اینکه گفته‌اند «جریان این قانون پرده از روی جهان برداشته، نمود تازه‌ای که در وی وجود و عدمهای متنافی و ضدهای متقابل هم آغوشند نشان می‌دهد» سخنی است که ارزش شعری بیشتر ندارد و آنان که اجتماع نقیضین را محال می‌دانند مقصودشان وجود و عدم مطلق می‌باشد نه تدریجی و سیّال نسبی ۱.

و شگفت آورتر اینکه این دانشمندان در عین حال که این سخن را می‌گویند از «نفی نفی»، «اثبات» را نتیجه می‌گیرند!

ضد اندر ضد پنهان مندرج — آتش اندر آب سوزان مندمج
روضه‌ای در آتش نمرود درج — دخلها رویان شده از بذل و خرج
میوه شیرین نهان در شاخ و برگ — زندگیّ جاودان در زیر مرگ
در عدم پنهان شده موجودی ای — در سرشت ساجدی مسجودی ای
آهن و سنگ از برونش مظلمی — وز درون نوری و شمع عالمی
درج در خوفی هزاران ایمنی — در سواد چشم چندین روشنی
ای مبدّل کرده خاکی را به زر — خاک دیگر را نموده بوالبشر
ای که خاک شوره را تو نان کنی — ای که نان مرده را تو جان کنی
ای که جان خیره را رهبر کنی — ای که بی‌ره را تو پیغمبر کنی
ای که خاک تیره را تو جان دهی — عقل و حسّ و روزی و ایمان دهی
شکّر از نی میوه از چوب آوری — از منیّ مرده بت خوب آوری
گل ز گل صفوت ز دل پیدا کنی — پیه را بخشی ضیاء و روشنی

۱. این ایراد نیز بر طرز تعبیر و تفسیر هگل از مثلث «تز، آنتی‌تز، سنتز» وارد است که آن را بر اساس اجتماع نقیضها فرض کرده است.

قبلاً گفتیم که آنچه هگل و اتباع او آن را «تناقض» یا «اجتماع نقیضها» خوانده‌اند با آنچه منطق و فلسفه آن را «اجتماع نقیضین» می‌خوانند و ممتنع می‌دانند هزارها فرسنگ فاصله دارد و اینکه در «صیرورت» هاو «شدن» ها وجود و عدم با یکدیگر ترکیب شده‌اند و اجتماع نقیضین تشکیل داده‌اند به شوخی شبیه‌تر است تا جدّی و از یک اشتهای فوق العاده به نوپردازی و نوگویی ناشی شده است. بهتر است

که اینها را جدّی نگیریم و نوعی مجاز و تشبیه تلقی کنیم. اگر این گونه تعبیرات را ملاک قرار دهیم باید عرفای خودمان را قبل از هگل دیالکتیسین بدانیم زیرا آنها هستند که مکرر گفته‌اند: «هستی اندر نیستی است»، «بقا در فناست». عارفی می‌گوید:

عاقل ز هست گوید و عارف ز نیستی — من در میان آب و گل هست و نیستم

عبرت نائینی می‌گوید:

چون نور که از مهر جدا هست وجدانیست — عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
در آینه بینید همه صورت خود را — آن صورت آئینه شما هست و شما نیست
هر جا نگری جلوه گه شاهد غیبی است — او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
این نیستی هست نما را به حقیقت — در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست
درویش که در کشور فقر است شهنشاه — پیش نظر خلق گدا هست و گدا نیست
بی مهری و لطف از قبل یار به «عبرت» — از چیست ندانم که روا هست و روا نیست

حقیقت این است که خود هگل متوجه این نکته بوده است که آنچه او به نام «جمع نقیضین» می‌خواند غیر آن چیزی است که منطق و فلسفه آن را ممتنع می‌داند. پیروان هگل بیش از خود هگل، «هگلیست» از آب در آمده‌اند. پل فولکیه در رساله دیالکتیک تحت عنوان «دیالکتیک هگل و تناقض» می‌گوید:

«به عقیده هگل روش دیالکتیکی که بر طبق آن اندیشه (مثال مطلق) در طبیعت و در ذهن صورت واقعیت می‌پذیرد بر اساس تناقض مبتنی است ولی باید متوجه بود که دیالکتیک هگل اصل عدم اجتماع ضدین را به کلی طرد نمی‌نماید و از این لحاظ با دیالکتیک قدیم که اصل عدم اجتماع ضدین را اساس اصلی خود می‌دانست فرقی ندارد ... هگل اگر چه ظاهراً خلاف آن را اظهار می‌دارد ولی در باطن مانند همه افراد بشر اصل عدم اجتماع ضدین را قبول دارد ...»

پل فولکیه در کتاب ما بعد الطبیعه صفحه ۳۶۹ می‌گوید:

«... هگل خود نیز بر خلاف آنچه به او گاهی نسبت داده شده قائل به اصل امتناع

اجتماع متناقضان بوده است و گفته او در باب اجتماع و ارتفاع نقیضین مربوط بـه تناقضهای ظاهری است نه واقعی. هگل قائل بوده است به اینکه آنچه در فکر انسانی واقعاً حقیقی است همیشه حقیقی می‌ماند و تماما در ضمن تألیفهـای بعـدی قـرار می‌گیرد و پیشرفت فکر منحصرا عبارت از طرد آن قسمتهایی از علم است که غلط بودن آنها معلوم شده باشد.»

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

توضیح مفهوم حرکت عمومی

دانشمندانی که در علوم مادیه به کنجکاوی می‌پردازند چنانکه می‌دانیم روزگاری بود که ماده (اجزای اولیه اتمی جسم) را موضوع بحث قرار داده از خواص گوناگون وی بحث می‌کردند و این بحث را با حس و تجربه پیش می‌بردند پس از آنکه زمانی راه بحث به حس و تجربه منحصر نبود.

روی همین روش، مفهوم «قضیه» (حمل- این اوست) چنانکه در مقاله اول یاد آوری کردیم در محیط بحث این دانشمندان غیر از مفهومی است که از آن «قضیه» در محیط تفاهم عمومی دستگیر ما می‌شود. مثلًا اگر گفته شود «انسان غذا می‌خورد»، «آب با حرارت تبدیل به بخار می‌شود» مفهومش پیش این دانشمندان این است که انبوهی از اجزای لا یتجزّای ماده که پیش مردم «انسان» نامیده می‌شود خاصه تغذیه را دارد، و همچنین مجموعه‌ای از ماده که آبش می‌گویند به بخار تبدیل می‌شود.

چنانکه پیداست در این صورت ارزش تأثیر و تأثر از آن ماده بوده و موضوع خاصیتدار همانا اوست که با شرایط مخصوصی اثر و خاصّه ویژه‌ای را دارا می‌باشد در حالی که پیش مردم، خاصه از آن انسان و آب است، از ماده خبری داشته باشند یا نه[1].

---

۱. یکی از مسائل اساسی که جهان بینی قدیم و جدید را از یکدیگر کاملا متمایز ساخته

و به زبان دیگر ما صورتهای نوعی «انسان»، «اسب»، «درخت»، «آب» و جز آنها را موضوع حکم قرار می‌دهیم و یک دانشمند طبیعی مادّه را.

پس از چندی که فرضیه یا نظریه حرکت عمومی (جهان هستی مساوی با

است مسأله «صور نوعیه» است. این مسأله در کمال اهمیت است. برای توضیح مطلب لازم است مقدمه‌ای ذکر کنیم.

چنانکه می‌دانیم قدما موجودات جهان را به طرز مخصوصی تقسیم بندی می‌کردند. از نظر آنها موجودات (موجودات ممکن الوجود) منقسم می‌شوند به جوهر و عرض، تمام جوهرها یک مقوله‌اند یعنی در یک ما به‌الاشتراک ذاتی و ماهوی جمع می‌شوند، ولی اعراض مجموعا نه مقوله‌اند و هر مقوله‌ای با مقوله دیگر متباین است.

جوهرها که همه داخل در یک مقوله‌اند و جامع ذاتی مشترک دارند اقسام و انواعی هستند، یعنی با آنکه در یک امر ذاتی و عام مشترکند در یک سلسله امور ذاتی دیگر با یکدیگر اختلاف دارند. مثلًا جوهر منقسم می‌شود به جسم و غیر جسم، و جسم منقسم می‌شود به نامی و غیر نامی، و نامی منقسم می‌شود به حیوان و غیر حیوان، و حیوان منقسم می‌شود به انسان و غیر انسان. از نظر قدما این تقسیمات مربوط است به ذات و ماهیت اشیاء، یعنی همان طور که ماهیت جوهر غیر از ماهیت هر یک از اعراض است همچنین ماهیت جوهر جسم با ماهیت جوهر عقل متفاوت است، چیزی که هست جوهر جسم و جوهر عقل در جزئی از ماهیت با یکدیگر وحدت دارند، و همچنین ماهیت جسم نامی با ماهیت جسم غیر نامی متفاوت است و همین طور ...

از نظر قدما انواع جوهری مختلف الذات و الماهیه‌ای در خارج وجود دارد. مبحث معروف «کلیات پنجگانه» در منطق (جنس، نوع، فصل، عرض عام، عرض خاص) بر اساس این طرز تفکر فلسفی است و همچنین مسأله حدّ تامّ و حدّ ناقص در مقابل رسم تامّ و رسم ناقص در مبحث تعریفات، بر همین پایه است.

اما اگر کسی منکر جوهر و عرض بشود و یا اختلافات جوهرها را با یکدیگر اختلاف ذاتی و ماهوی نداند خواه ناخواه محلی برای بحث در جنس و فصل و نوع مرکّب از آندو نخواهد بود همچنانکه محلّی برای بحث در حدّ تام و حدّ ناقص نخواهد بود؛ و همچنین مبحث معروف «ماده و صورت» در فلسفه نیز جایی نخواهد داشت با این تفاوت که مبحث «ماده و صورت» پایه نظریه اختلافات ماهوی است بر خلاف

انرژی است، هر چه هست حرکت است) پیش آمد تحول تازه‌تری در مفاهیم مسائل علمی و به تعبیر دیگر در مفهوم «قضیه» (حمل به اصطلاح منطقی) پیدا شد. اصلاً طرز تفکر عوض شد.

مبحث «کلیات» و مبحث «حدود و تعریفات» که فرع و نتیجه این مسأله است.

اکنون می‌گوییم ممکن است کسی منکر اختلافات ماهوی اشیاء بشود و بگوید به چه دلیل اشیاء مختلفی که در خارج وجود دارند از لحاظ ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند؟ چه مانعی دارد که همه اینها یک ذات و ماهیت داشته باشند و اختلافات آنها سطحی و عرضی باشد؟ تنها اختلاف نام که یکی را «جماد» و دیگری را «نبات» و سومی را «حیوان» می‌نامیم دلیل نمی‌شود که اینها از نظر ذات و ماهیت با یکدیگر مغایر می‌باشند. همه اشیاء از یک سلسله اجزاء مادی تشکیل شده‌اند و ماهیت آنها را همان اجزاء ماده که در همه وجود دارد تشکیل می‌دهد، تفاوتی که هست در کیفیت تشکل و ساختمان آنهاست و بدیهی است که تفاوت در کیفیت ساختمان سبب نمی‌شود که اختلافات اشیائی که همه از یک چیز ساخته شده‌اند اختلاف ماهوی و ذاتی باشد همان طوری که ساختمانهای یک شهر هر کدام یک شکل و ترکیب بخصوص دارد و برای منظور و هدف معین مفید است و هر یک نام بخصوص دارد: یکی مدرسه است، دیگری پاساژ، سومی گاراژ، چهارمی مسجد، پنجمی حمّام ... و حال آنکه هر کدام از آنها مجموعه‌ای است از آجر و سنگ و آهن و سیمان و خاک و آهک و گچ و غیره. همچنین است انواع ماشینها از اتومبیل، هواپیما، کارخانه ذوب آهن، کارخانه اسلحه سازی و غیره که همه آنها مجموعه‌ای هستند از فلزات و غیره ولی با ساختمانها و ترتیبهای مختلف. اختلافات این ساختمانها و یا این ماشینها تنها در ناحیه تألیف و ترتیب و شکل و هدفی است که از آنها منظور است. هرگز احدی ادعا نکرده است که این ساختمانها یا این ماشینها از نظر ماهیت و ذات و نوعیّت با یکدیگر متغایرند.

موجوداتی که ما آنها را ماهیات مختلف می‌پنداریم و اختلافات آنها را ذاتی و نوعی می‌انگاریم و آنها را به صورت انواع و اجناس مختلف دسته بندی می‌کنیم نیز بیش از این نیست. مجموعه‌ای از ذرات مادی با یکدیگر گرد آمده و نظم و تشکل مخصوصی یافته‌اند و ما آنها را با نامهای «جماد» و «نبات» و «حیوان» و «انسان»

مثلًا در مورد همان مثال سابق، مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این است که ما مجموعه‌ای از خواص، و با زبانی روشن‌تر انبوهی از حرکات را که در واقع یکنواخت هستند وضع کرده و از روی قرار داد «انسان» نامیدیم و پس از آن مجموعه

می‌نامیم. اگر به اصطلاح درباره هر یک از اینها با «ماهو؟» سؤال شود جواب این است: «انبوهی از ذرات با فلان نظم و فلان مکانیسم».

این نظریه سابقه زیادی دارد. ذیمقراطیس و استادش لوسیبوس که اجسام را مرکب از یک عدّه ذرّات می‌دانستند و همچنین اپیکور (Epicur) که در این جهت پیرو ذیمقراطیس بود نظرشان درباره موجودات، از عنصر بسیط گرفته تا مرکّبات، عیناً همین بوده است. ذیمقراطیس می‌گوید:

«تنها چیزهایی که صحت و حقیقت دارد ذرّات است و خلأ.»

بوعلی در طبیعیات شفا در مواضع مختلف به تناسبهای مختلف نظریه ذیمقراطیس را نقل کرده است. علمای امروز نیز با صراحت بیشتری گفته او را در این زمینه نقل کرده‌اند. یعنی نظریه ذیمقراطیس تنها متوجه این جهت نیست که اجسام محسوسه آنچنانکه به نظر می‌آیند متصل و پیوسته نمی‌باشند، متوجه نفی اختلافات ماهوی و ذاتی اشیاء نیز هست. علمای جدید از قرن نوزدهم به بعد که اتمیسم را تأیید کردند نظریه ذیمقراطیس را از هر دو جنبه تأیید نمودند، هم از این جهت که جسم محسوس مجموعه‌ای است از ذرّات، و هم از این جهت که اختلافات اشیاء سطحی است و وابسته به نظم و تألیف و ترکیب ذرّات است.

البته نظریه انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء دائر مدار نظریه اتمیسم از یک طرف و ناپیوستگی اجزاء جسم از طرف دیگر نمی‌باشد. ممکن است کسی طرفدار نظریه اتصال و پیوستگی اجسام باشد در عین حال منکر اختلافات ذاتی و ماهوی و نوعی اشیاء باشد. بوعلی به نقل از ارسطو شخصی را به نام انطیقون از قدمای یونانیان نام می‌برد که در عین اینکه طرفدار نظریه اتمیسم نبوده است منکر اختلافات ماهوی و ذاتی بوده است؛ همچنانکه طرفداری از اتمیسم لزوما مساوی انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء نیست چنانکه بعداً خواهیم گفت.

در قرون جدید قبل از آنکه نظریه اتمیسم پیدا شود نظریه انکار اختلافات ذاتی

نامبرده را به استثنای یک واحد از مجموع، یک ذات جوهری قرار داده «خوردن» (همان واحد کنار گذاشته شده) را خاصه وی شمردیم، و همچنین در مثال دیگر و سایر موارد.

و ماهوی اشیاء پیدا شد. دکارت یکی از طرفداران این نظریه است. دکارت تنها انسان را از این قاعده کلّی استثنا می‌کند. به عقیده دکارت انسان مجموعه‌ای است از جسم و جان؛ جسم انسان مانند همه اجسام دیگر از جماد و نبات و حیوان، یک ماشین است و بس، ولی روح انسان جوهری است صد در صد مغایر با بدن. دکارت با اینکه جهان را به شکل ماشینی توجیه می‌کند و بر پایه انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء نظر می‌دهد، طرفدار روح مجرد انسانی است و وجود خداوند را نیز می‌پذیرد و به او ایمان دارد. دکارت با این طرز تفکر خود درباره جسم و جان، یک ثنویّت کامل میان آندو قائل شد و فاصله‌ای میان آنها برقرار کرد دورتر از فاصله زمین تا آسمان. از آن پس در فلسفه اروپایی مسأله روح با این ثنویت توأم شد و این خود عوارض ناگواری به بار آورد.

دکارت جهان منهای انسان را بیش از آن حد که باید و شاید همشکل و همسان و متجانس و متشابه دانست و آنها را به هم نزدیک پنداشت و از این جهت به ذیمقراطیس نزدیک شد و برعکس، انسان را بیش از حد از جهان دور کرد و او را با جهان نامتجانس دانست و در این جهت از ارسطو درگذشت و به افلاطون نزدیک شد.

مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا جلد اول می‌گوید:

«برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی، دکارت همین دو امر یعنی بعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشته‌های خود این فقره را تصریح کرده و گفته است: «بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم». از این قرار، علم طبیعی (فیزیک) مبدّل به علم حرکات (مکانیک) می‌شود و مباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود.»

تا آنجا که از زبان دکارت می‌گوید:

«به طور کلی عالم جسمانی امر واحد، و اجسام مختلف اجزاء یک کلّ‌اند. به عبارت دیگر هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود، و امتیاز اجسام از یکدیگر

و از این روی مفاهیم «جوهر» و «عرض» و «مهیّت» و «نوع» و «ذات» و «صفت» و مانند آنها تغییر می‌یابد و در نتیجه مفهوم قضایا نیز تغییر وضع مـی‌دهـد. همـان حملی که ما در حال عادی از وی (ثبوت صفت بر ذات یا بر جوهر) می‌فهمیم، پیش این

تنها به شکل و وضع آنهاست. تحولات و عـوارض اجسـام از گرمـی و روشـنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار طبیعت نتیجه حرکات اجسام است و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست و آن، تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت به یکدیگر.»*

ایضا می‌گوید:

«اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی‌جان می‌باشند و جان داشتن مستلزم وجود امری زائد بر خواص جسم که بعد و حرکت باشد نیست و جانوران فقط ماشین و دستگاه می‌باشند و لیکن ماشینهای کامل هستند و بسیار به دقّـت و نفاسـت تعبیـه شده‌اند چنانکه دستگاههای ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و ناقص است اما از همان نوع است و حتی تن انسان هم این صفت را دارد و جز ماشین چیـزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و با جسم به کلی متباین است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد.»**

و نیز می‌گوید:

«جانوران دارای روان نیستند و به این سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صـرف‌نظـر کنـیم حرکات حیاتی‌اش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفة الحیات هم شعبه‌ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.»***

یکی از آثار و لوازم این طرز تفکر این است که علوم مختلـف مخصوصـاً علـوم طبیعی یعنی علومی که موضوع آنها یکی از انواع این جهان است تبدیل به علم واحـد

---

*. سیر حکمت در اروپا، ج ۱/ ص ۱۹۱ و ۱۹۲.

**. همان مأخذ، ص ۱۹۵.

***. همان مأخذ، ص ۱۹۶.

دانشمندان معنایش این است که مجموعه‌ای از خواص را یک واحد فرض کنیم و پس از آن یکی را از آن جمله کنار گذاشته و سپس روی همان باقی بار کنیم؛ و به همین ترتیب همه پدیده‌ها و حوادث این جهان پیش این دانشمندان با ترکیب و

می‌شوند. از نظر قدما به واسطه اختلافات نوعی و ذاتی اشیاء و انواع، عوارض هر نوعی با نوعی دیگر مختلف و متباین شناخته می‌شد و قهراً علمی که به یکی از آن انواع تعلق می‌گرفت با علم دیگری که از عوارض ذاتی نوع دیگر بحث می‌کرد متفاوت و متباین بود. مثلًا به همان دلیل که «نبات» و «حیوان» انواع مختلف و متباین می‌باشند علوم مربوط به هر یک از آنها نیز مختلف است.

اما اگر فرض کنیم انواع مختلفی در جهان وجود ندارد و قهراً آثار و عوارض متباین و متغایری در کار نیست و آنچه اصیل است جسم مادی است و تنها خاصیت طبیعی جسم مادی حرکت است و همه اختلافات به اختلاف نظم ماشینی و انواع حرکتهای مکانی ذرّات برمی‌گردد قهراً تمام علوم از نوع علم حرکات خواهد بود که در فیزیک جای دارد، شیمی و زیست‌شناسی و روانشناسی و غیره جز علم حرکات فیزیکی نیست.

مسأله دیگر اینکه از نظر «متدولوژی» نیز این طرز تفکر تأثیرات فراوان دارد. علمای جدید برخلاف قدما اختلافات علوم را تنها از دریچه اختلافات ذاتی موضوعات آن علوم و عوارض ذاتی آن موضوعات، و به عبارت دیگر تنها از دریچه اختلافات ذاتی معلومات نمی‌بینند. علمای جدید به اختلاف دیگری پی برده‌اند و آن اختلاف در متد تحقیق است، ولی اگر همه علوم طبیعی را داخل در علم‌الحرکات بدانیم چاره‌ای نداریم از اینکه متد تحقیق را در همه آنها یکی بشناسیم و این جهت، جنجالی در فلسفه اروپا بپا کرده است و دانشمندان بعد از دکارت نفیا و اثباتا در این باره زیاد سخن گفته‌اند و مجموعا امروز نظریه دکارت درباره اینکه همه علوم طبیعی داخل در علم الحرکات است مقبولیتی ندارد.

این طرز تفکر ذیمقراطیسی که ساختمان جهان یک ساختمان ماشینی است بعد از دکارت تعقیب شد. کسان دیگری نیز بعد از دکارت پیدا شدند و ادعا کردند که اساس جهان ماده و حرکت است، ماده و حرکت را به ما بدهید جهان را می‌سازیم، با این تفاوت که آنها انسان را نیز از این قانون کلی استثنا نکردند. این طرز تفکر را

تجزیه و تجمع و تفرّد نمودار شده جلوه می‌نمایند. البته نباید غفلت ورزید که حرکت عمومی نیز همان حرکت مکانی است.

با تأمل در بیان گذشته روشن می‌شود که به این نظریه نمی‌شود این طور خرده گرفت که «مساوی بودن جهان هستی با حرکت مستلزم این است که حرکت بی

معمولًا «ماشینیسم» یا «مکانیسم» می‌خوانند. این خود طرز تفکری است که بسیار شایسته است روی آن دقت و تعمق شود.

ولی بعدها یک سلسله مشخصات برای این فلسفه تعیین شد که چهره آن را عوض کرد. برخی پنداشتند که «مکانیسم» صد در صد یک فلسفه ماتریالیستی است و مساوی با انکار خالق است، به همین دلیل ذیمقراطیس و همفکرانش را «مادّی» خواندند. برخی دیگر پیوندی قاطع و دو طرفه میان این فلسفه و اصل ضرورت علّی و معلولی قائل شدند به طوری که مکانیسم را مساوی دترمینیسم* (اصل ضرورت علّی و معلولی) و دترمینیسم را مساوی مکانیسم پنداشتند، و گاهی مکانیسم را نقطه مقابل فینالیسم** (اصل علت غائی) قرار دادند، و گاهی آن را ضد اصل قوّه و فعل - که موضوع بحث این مقاله است - فرض کردند و چنین گفتند که ارسطو اصل قوه و فعل را برای مقابله با فلسفه مکانیسم عرضه داشت و با رجعتی که اخیرا به سوی مکانیسم شده است خواه ناخواه قانون قوه و فعل با همه متفرعاتش سقوط می‌کند و احیاء مکانیسم ضربه مستقیمی است بر پیکر قوه و فعل.

مرحوم فروغی در جلد دوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه بحث از فلسفه لایب نیتس*** اشاره‌ای به مسائل اصلی فلسفه می‌کند که از آغاز امر مورد توجه مفکران و اندیشمندان بشر قرار گرفته است از قبیل اصل علیت، اصل تغییر و ثبات، یعنی اینکه در عین اینکه هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقایی هم در کار هست، و اصل وحدت و کثرت، یعنی اینکه موجودات در عین اینکه بسیار و بیشمارند از وحدت و یگانگی هم نمی‌توان غافل شد، و دیگر اینکه وجود حقیقی چیست و علتها به کجا می‌رسد؟ و آیا موجود منحصر است به محسوس و یا غیر محسوس هم هست؟ و اینکه ادراکات به انسان چگونه دست می‌دهد؟ و آیا انسان مجبور است یا مختار؟

---

* .determinism

** finalism

*** Leibniz

متحرک تحقق پذیرد و حرکت بی‌متحرک مفهوم ندارد» زیرا روی نظریه نامبرده فرض «متحرک» و «حرکت» و به تعبیر دیگر «ذات» و «صفت» و یا «جوهر» و «عرض» جز ارزش اصطلاح و قرارداد ندارد.

آنگاه می‌گوید:

«سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزاء «ملأ» را تشکیل می‌دهند و فاصله‌ها که میان آنها هست خالی است و حرکتهایی که آن «ملأ» ها در آن «خلأ» ها دارند و جمع و پراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه‌ای که در آنها هست مایه کون و فساد و ظهور و بروز اینهمه آثار و اوضاع می‌باشد. پیشروان اهل این نظر ذیمقراطیس و ابیقور بودند و آنها را «مادّیّون» گفته‌اند. رأی دیگر اینکه جسم، متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلأ محال است و مدار امر عالم بر قوه و فعل است و کون و فساد و تغییر و تحول را چهار علت است: ماده و صورت و فاعل و غایت، و موجودات دو قسمند: یا جوهرند یعنی قائم به ذاتند یا عرضند که وجودشان بسته به جوهر است، و جوهر جسمانی ماده‌ای است که صورت جسمیّه اختیار کرده است، و صورت جسمیه همان ابعاد سه‌گانه یعنی طول و عرض و عمق است، و جسم جنسی است دارای انواع مختلف و اختلاف آنها به صور نوعیه آنهاست، و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آنهاست که «عنصر» نامیده شده‌اند. بیان کامل رأی دوم را که اصحابش «روحیان» و «الهیان» خوانده شده‌اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را به صورتی درآورده بودند که آن را «اسکولاستیک» (schoolastic) نامیده‌اند ...»

مرحوم فروغی همه این نظریات را با یک عده نظریات دیگر در باب افلاک و غیره به صورت یک رأی و یک نظر که اجزاء آن به هم پیوسته است و نقطه مقابل نظر اول است قرار می‌دهد.

بعد می‌گوید:

«حال بر این منوال بود تا زمانی که کم کم در اروپا فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت، هم اجزاء ذیمقراطیس و

آری، این پرسش پیش می‌آید که: در جهان هستی اختلافات و تضادهایی مشاهده می‌شود و از این روی یکی از دو راه را باید پیمود:
یا باید گفت: این کثرت و اختلافات در نمود سطحی جهان خودنمایی کرده و

ابیقور را منکر شد و هم قوه و فعل و علتهای چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازه‌ای ریخت.»*

آنگاه به اصول طرح دکارت اشاره می‌کند و می‌گوید:

«از جمله آن اصول اینکه در عالم، گذشته از ذات باری دو قسم جوهر هست: یکی «جسم» که حقیقت آن بعد است، و یکی «روح» که حقیقت آن فکر یا علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است، و مقدار حرکات در جهان معین و ثابت است و کم و زیاد نمی‌شود، و همه آثار طبیعی که نتیجه بعد و حرکت می‌باشند به قاعده و اصول ریاضی درمی‌آیند، و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد به چیز دیگر نیاز نیست، و کلیه جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن به حرکتی که خداوند به آنها داده در جنبشند و از خود قوه و تصرفی ندارند و آفریدگار عالم این قسم مقرّر فرموده است.»**

فروغی در جلد سوم سیر حکمت در اروپا ضمن بیان فلسفه ویلیام جیمز (William James) تحت عنوان «تذکرات لازم» پس از اشاره‌ای به اختلاف و کشمکش مادیون و الهیون مدعی می‌شود که:

«ظهور فلسفه تحققی (پوزیتیویسم اگوست کنت) و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر (Spenser) گردید مبنی بر اینکه حقیقت مطلق ندانستنی است و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی می‌باشند.»

آنگاه این احکام و قوانین و اصول را به این ترتیب شرح می‌دهد:

---

*. سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ص ۷۷– ۷۹.
**. همان مأخذ، ص ۸۰.

motahari.ir

مانند سراب، شکلهای فریبنده پیدا می‌نمایند و به واسطه تحلیل و تجزیه تدریجا از بین رفته و بالأخره تبدیل به حرکت یکنواخت عمومی می‌گردنـد و در ایـن حـال مساوی صفر می‌شوند.

۱. قاعده علیت مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است.
۲. اصل بقای ماده و اینکه هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معـدومی موجـود نمی‌شود.
۳. اصل بقای انرژی: نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و انرژی هم ثابت است و کم و بیش نمی‌شود.
۴. ضرورت علّی و معلولی و اینکه جریان امور جهان بـر طبـق قـوانین مضـبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد.

آنگاه می‌گوید:

«نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه‌ای است ماشینی و تصـور جهان ماشینی را می‌توان تشبیه کرد مثلًا به یک کارخانه پارچه‌بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشینهایی می‌شود و بر طبق قواعد معین و بر اصل علیت تحولاتی در آنها صورت می‌گیرد و به شکل مصنوعاتی درمی‌آید، سپس آن پارچه‌ها و مصنوعات به استعمال فرسودگی می‌یابند و رشته‌ها پنبه می‌شود و دوباره خوراک ماشینها می‌گردد و این کیفیت همواره دور می‌زنـد و جریان می‌یابد، نه چیزی بر آن می‌افزاید نه کاسته می‌شود، و جریانش بر طبق قوانین معین، حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست. ضمنا با اینکه هربرت اسپنسر خود وجود امر ندانستنی را قائل بود و راه اعتقـاد بـه امـور بـاطنی را نبسـته بـود کاسه‌های گرمتر از آش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قـوه خلاقیتی هم در کار نیست.»

سپس می‌گوید:

«از نتایجی که از تصور ماشینی جهان می‌توان گرفت این است که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غائیّت؛ یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتـی قائـل باشـیم زیـرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه می‌سازیم.»*

*. سیر حکمت در اروپا ج ۳/ ص ۲۷۲.

این سخن مستلزم تکذیب وجود اختلافات خارجی بوده متضمن دعوی پوچ «هر چیز هر چیز است» می‌باشد که از سخن یک سوفیست حقیقی نیز بسی زشت و نارواست.

در اینجا چند بحث است: یکی اینکه آیا مکانیسم و ماشینی پنداشتن جهان از نظر سیر حکمت و فلسفه جدید یک امر قطعی است و یا مخالفانی دارد؟ باید بگوییم نه تنها یک امر قطعی نیست بلکه شکست این فلسفه قطعی است. مادیین ابتدا به این فلسفه چسبیده بودند ولی بعد مجبور شدند آن را ترک کنند. در میان دانشمندان و فلاسفه اروپا و خصوصاً از نظر علوم زیستی این مطلب تقریبا قطعی است که جهان را با توجیه مکانیکی نمی‌توان تفسیر کرد. امروز دیگر کسی ادعا نمی‌کند «ماده و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم». لایب نیتس یکی از فیلسوفانی است که زود متوجه شد که عالم خلقت به این سادگی نیست و غیر از بعد و حرکت، حقیقت دیگر در عالم هست* هر چند خود او که می‌خواست جهان را براساس دینامیسم (dynamism) توجیه کند قادر به حل مشکل نشد.

امیل بوترو (۱۸۴۵– ۱۹۲۱) یکی دیگر از این کسان است. او نیز ادعا کرد که موجودات جهان یکسان نیستند و آنها را نمی‌توان یک رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود. جمادات حکمی دارند و نباتات حکمی دیگر و حیوانات با هر دو متفاوتند، انسان هم برای خود خصائصی دارد**؛ هر چند او نیز اساس فکر خود را براساس نفی قانون علیت و لااقل نفی ضرورت علّی و معلولی نهاد و نظریه قابل توجهی ندارد.

برگسون (Bergson) نیز مکانیسم را قادر به حل جریانات کیفی جهان و بالاخص مسأله حیات نمی‌داند.

بحث سوم این است که تلاقی فلسفه مکانیسم با فلسفه اسلامی در چه نقطه است؟ آیا همچنانکه معمولًا اروپاییان و کسانی مانند فروغی که تحت تأثیر افکار آنها هستند پنداشته‌اند، لازمه مکانیسم نفی علیت غائیّه و نفی قوّه و فعل و حتی نفی خالق است و لازمه انکار مکانیسم انکار قانون علیت و لااقل انکار اصل ضرورت علّی و معلولی است؟

*. سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ص ۸۴.

**. همان مأخذ، ج ۳/ ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

و یا باید گفت: این اختلافات مستندند بالأخره به اختلافاتی که در پیکره خود حرکت عمومی می‌باشد مانند اختلاف سرعت و بطوء و اختلاف جهت و مانند آنها، و در این صورت پرسش منتقل می‌شود به همان اختلافاتی که در خود حرکت عمومی

به عقیده ما این گونه طرز تفکر از اساس غلط است. مکانیسم تنها با یک نظریه سر و کار دارد و آن نظریه «صورت نوعیه» است و از همین جا با مسأله «ماهیت و ذات اشیاء» ارتباط پیدا می‌کند.

اکنون ما باید ببینیم نظریه قدما درباره صور نوعیه بر چه اساسی بوده است و آیا با توجه به معلوماتی که درباره اشیاء پیدا شده است باز هم ضرورتی هست که به صور نوعیه اعتراف کنیم یا ضرورتی نیست؟ مکانیسم جز این نیست که روابط اجزاء ماده را با هم از قبیل روابط اجزاء یک ماشین می‌داند. یک جماد، همچنین یک گیاه و یک حیوان و حتی یک انسان از نظر مکانیسم یک ماشین است و بس. اکنون باید ببینیم آنانکه مدعی بوده و هستند که اختلاف جماد و نبات (بلکه حتی اختلاف دو نوع از جماد تا چه رسد به اختلاف جماد و نبات و یا اختلاف دو نبات) و یا اختلاف نبات و حیوان و انسان بیش از اختلاف میان دو ماشین است بر چه اساس قضاوت می‌نموده‌اند؟

افکار قدما درباره صور نوعیه از اینجا آغاز می‌شد که می‌گفتند همه اجرام و اجسام که ماده عالم (ماده اوّلی و یا ثانوی به حسب اختلاف نظری که در این جهت بود) را تشکیل می‌دهند در جسمیّت و جرمیّت و طول و عرض و عمق داشتن مانند یکدیگرند و تفاوتی میانشان نیست، و به عبارت دیگر این جهت وجه مشترک همه آنهاست ولی اشیاء با همه وحدت و اشتراکی که در این جهت یعنی در ماده و پیکر دارند از نظر آثار و خواص، مختلف و متباین‌اند. قهراً این پرسش پیش می‌آید که اگر طبیعت واحد حکمفرما بود یک همسانی و یکنواختی و همانندی کامل در جهان برقرار بود، ترکیب و اختلافی نبود، تغایر و تخالفی نبود و حتی حرکت و تغییری نبود، عناصر گوناگون و مرکبات جوراجوری نبود. این اختلاف آثار و شکلها و رنگها و خاصیّتها و فعالیتها از کجا برمی‌خیزد؟ قهراً منشئی در کار است، یعنی قوّه یا قوایی بر ماده (جسم و جرم که در همه متساویا و مشترکا وجود دارد) حکومت می‌کند. قوه که بر ماده حکومت می‌کند در همه مواد یکسان نیست زیرا اگر قوه در همه مواد یکسان بود

پیدا شده‌اند، و چون خود همان اختلافات اولیه حرکت از قبیل سرعت و بطوء و اختلاف جهت پیوسته متغیر و متبدل هستند، در تفسیر و توجیه آنها با حرکت یکنواخت عمومی ناگزیر باید دست به دامن «اتفاق» بزنیم همان اتفاق که قانون علت و معلول و بالأخره علم را از میان می‌برد.

(همچنانکه خود ماده یکسان است) اختلاف و تنوع پدید نمی‌آمد. پس قوه‌های مختلفی بر ماده حکومت می‌کند. آن قوه‌ها چیست؟ جوهر است یا عرض؟ به عبارت دیگر خود آن قوه‌ها چه حالتی دارند؟ در اینجا ابتدائاً دو فرض فقط وجود دارد:

۱. آن چیزی که به نام «قوّه» وجود دارد و مبدأ آثار است، موجودی است صد در صد مستقل و خارج از ماده و جسم ولی همراه جسم. به عبارت دیگر: چنین فرض کنیم که عنصری مغایر با عنصر ماده ولی همراه و در کنار ماده وجود دارد، اوست که ماده را از حالت یکنواختی و همسانی خارج می‌کند.

این نظریه با دلائل زیادی رد شده است خواه آن عنصر را اراده‌ای ما فوق الطبیعی بدانیم و یا چیز دیگر. این نظر نوعی ثنویت است نظیر ثنویت دکارتی ولی در تمام اشیاء و موجودات طبیعت.

۲. اینکه آن چیزی که به نام «قوّه» وجود دارد و مبدأ اثر است متحد با ماده است نه خارج از آن و صرفاً مقارن با آن.

این نظریه نیز به نوبه خود به دو نحو قابل طرح است:

الف. قوه عرض است و قائم به ماده و قهراً به منزله خاصیتی از خواص ماده است.

ب. قوه جوهر است و متحد با ماده است* و نسبت ماده و قوه نسبت نقص و کمال است یعنی ماده در مرتبه ذات خود کمالی وجودی پیدا می‌کند و به موجب آن کمال جوهری، مبدأ آثار مخصوص می‌گردد. کمالات جوهری مادّی به صور گوناگون پیدا می‌شود و به همین دلیل ماده به حسب امکانات و شرایط مختلف، صور جوهری

---

*. قائلین به جوهریت قوه قائل به ترکیب ماده و قوه شدند و در مرحله بعد اختلاف کردند که آیا این ترکب انضمامی است و یا اتحادی؟ بحث در نحوه ترکب در دوره‌های متأخرتر از خواجه نصیر الدین در میان حکمای اسلامی مطرح شد و نظر سید صدر شیرازی و صدر المتألّهین بر ترکب اتحادی ماده و قوه است و این بحث بسیار بحث مفیدی است. البته بحث حکمای اسلامی درباره ترکب ماده و صورت است و صورت چون اعم است از صورت جسمیه و صورت نوعیه، قهراً بحث ماده و قوه (صورت نوعیه) نیز در ضمن هست.

گذشته از اینکه ما در خارج چیزهایی داریم که به هیچ وجه به ماده و انرژی و بالأخره به حرکت قابل تبدیل نیست مانند وحدت و امکان و وجوب و نسبت و عدد و مانند آنها، با اینهمه نباید از نکته‌ای که در مقاله [1] تذکر دادیم غفلت کرد و آن این

گوناگونی پیدا می‌کند.

فرضیه عرض بودن قوه قطعا باطل است زیرا با این فرضیه آن چیزی که آن را «قوه» نامیدیم و می‌خواهیم خواص و آثار را با او توجیه کنیم در ردیف خواص و آثار درمی‌آید که احتیاج دارد با یک قوه دیگر توجیه شود. به عبارت دیگر اگر کسی بگوید «خود قوه خاصیتی است از خواص ماده و از خود ماده ناشی شده است» در جواب گفته می‌شود ماده به حکم اینکه در همه جا یکسان است اگر منشأ قوه می‌بود قوه یکسانی به وجود می‌آورد. به علاوه ما از آن جهت مجبوریم به وجود قوه اذعان کنیم که ماده صلاحیت ندارد منشأ آثار مختلف و متنوع شمرده شود، پس چگونه می‌توانیم ماده یکنواخت را منشأ قوای مختلف بدانیم؟! و اما اینکه قوه دیگری منشأ قوه‌های مفروض باشد نقل کلام به خود آن قوه می‌شود که او چیست؟ آیا او نیز خاصیتی است که به ماده داده شده است یا چیز دیگر است؟ و به فرض اینکه آن را خاصیت فرض کنیم سؤال عود می‌کند. از اینجا می‌فهمیم که قوه را در مرتبه ذات ماده و متحد با ماده باید بدانیم یعنی ماده و قوه مجموعا یک واحد جوهری را به وجود می‌آورند و نسبت قوه به ماده نسبت متعین است به لا متعین، و نسبت فصل است به جنس، یعنی ماده گاهی به صورت این قوه درمی‌آید و گاهی به صورت آن قوه، و هر قوه‌ای ماهیت شئ مرکب از ماده و قوه را عوض می‌کند و از این جهت است که این قوه‌ها را «صور نوعیه» یا «صورتهای منوّعه» می‌نامند و می‌گویند به عدد این قوه‌ها ماهیات مختلف وجود دارد.

پس علت اینکه فلاسفه و حکما جمادات و نباتات و حیوانات را به انواع مختلف تقسیم کرده‌اند و میان آنها اختلافات ذاتی و جوهری قائل شده‌اند کشف قوّه علاوه بر ماده بوده است و دیگر اینکه قوه را نه به صورت عنصر مستقل و جدا از ماده می‌توان قبول کرد نه به صورت عرض و خاصیّت ماده، بلکه تنها او را به صورت چیزی که در مرتبه ذات ماده راه می‌یابد، و به عبارت دیگر به صورت چیزی که ذات ماده متحوّل و متکامل به او می‌شود باید او را پذیرفت، و چون قوه‌ها گوناگون و متنوع است ماده با

است که این خرده گیری پایبند علوم طبیعی نیست بلکه متوجه تعبیر فلسفی نظریه نامبرده می‌باشد. اگر چنانچه فیزیک می‌گوید: «جهان مساوی حرکت است» قضاوتی است که در حدود موضوع خود می‌کند و نسبت به خارج از موضوع خود

هر قوّه‌ای نوع بخصوصی می‌شود. ماده جسمانی به صورت هر یک از عناصر که در می‌آید جوهر خود را عوض می‌کند و عناصر به صورت هر مرکبی که در می‌آیند چیز دیگر می‌شوند نه اینکه توأم با چیز دیگر می‌شوند و نه اینکه با حفظ کیان و ماهیت خود تنها خاصیت دیگر پیدا می‌کنند.

در اینجا بد نیست نظریه امیل بوترو را که از علمای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است و نوعی بازگشت به نظریه قدماست هر چند از جهاتی ناقص است، نقل کنیم. مرحوم فروغی در جلد سوم سیر حکمت در اروپا* کتابی از او نام می‌برد به نام امکان قوانین طبیعت. وی در آن کتاب مدعی می‌شود که «قانون علیت یک قانون قطعی نیست بلکه یک قانون احتمالی است». ما عجالتاً به این قسمت از سخنان او که البته مورد قبول ما نیست کار نداریم، مطلبی که مورد توجه ماست این است که می‌گوید:

> «موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بر یک روش نمی‌باشد و آنها را نمی‌توان یک رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود. جمادات حکمی دارند، نباتات حکم دیگر، حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصائصی دارد چنانکه از قدیم به این نکته برخورده بودند که در گیاه حقیقتی است زائد بر آنچه در جماد هست و آن را «نفس نباتی» نام نهاده بودند و آن مایه حیات است و هر قدر بخواهیم احکام و خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم سر انجام چیزی می‌ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد، و همچنین در حیوان چیزی است (به قول پیشینیان نفس حیوانی) که زائد بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد. انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست. و هر کدام از این مراحل وجود، قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است چنانکه اصول جانشناسی را نمی‌توان از قواعد فیزیکی و شیمیایی در آورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جانشناسی مباینت دارد. از نکاتی که این فقره را تأیید می‌کند این است که موجودات با آنکه مرکب از اجزاء می‌باشند یعنی هر فردی یک «کلّ» است که از

*. صفحه ۲۷۴.

نمی‌تواند نفیا و اثباتا نظر بدهد ولی هر گاه این قضیه را بخواهیم وارد فلسفه کنیم چون موضوع آن موجود مطلق است باید گفت: «هر موجود مادی حرکت را دارد».
پس چنانچه روشن است اشتباه و لغزش، مربوط به فلاسفه مادی و سوء تعبیر فلسفی آنان می‌باشد نه از آن بحث علمی طبیعی.

جمع اجزائی ساخته شده است، خصائص مجموعه‌ها و کل با خصائص اجزاء معادل نیست و زیاده دارد؛ مثلًا یک گیاه یا درخت با آنکه از اجزاء جمادی مرکب است خاصیتی زائد بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است، و همچنین است حال حیوان و انسان. و از این جهت است که با معلوماتی که از خواص یک طبقه از موجودات داریم نمی‌توانیم خواصّ طبقات دیگر را به قیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص به کار ببریم ...»

ایضا می‌گوید:

«چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را در نظر می‌گیریم می‌بینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواصّ طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است، پس نمی‌توان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط به تحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است. به عبارت دیگر فقط تبدیل یک کار مایه (انرژی) به کارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع می‌شود و قوه خلّاقیّت به کار می‌رود و کارمایه‌ای که تازه احداث شده معلولی نیست که کار مایه قدیم علت آن باشد ...»

مسأله فلسفی «صور نوعیه» دو پایه دارد: یکی علمی و دیگری فلسفی، و البته خود مسأله فلسفی است یعنی نوعی استنباط فلسفی است و از نظر ملاکی که در مورد تشخیص مسائل فلسفی از مسائل غیر فلسفی در کار است- که در جلد اول اصول فلسفه شرح داده شده است- این مسأله، فلسفی است. ولی پایه‌هایی که این مسأله بر آن بنا نهاده شده است یکی علمی است، یعنی مربوط است به حوزه علوم، و یک پایه دیگر در حوزه خود فلسفه است.

پایه علمی آن، شهادت علوم است به اختلاف خواص و آثار در موجودات. فیزیک که از قوای بی‌جان طبیعت بحث می‌کند به نحوی شهادت می‌دهد، شیمی از نظر میلهای ترکیبی عناصر به نحو دیگر و علوم زیستی از نظر آثار حیاتی (و مخصوصاً

اکنون ما حرکت عمومی را چگونه باید توضیح دهیم؟

چنانکه در مقاله ۵ اشاره رفت و پس از این نیز بیان خواهیم کرد ما در جهان ماده نوعیتهای جوهری داریم که خواص و اعراض، جلوه و نمایشهایی از وجودات آنها می‌باشند.

از نظر اصالت نیروی حیاتی و حکومت و تصرف آن در ماده و بالاخص قانون تکامل در جانداران از نظر پیش بردن موجود زنده به جلو) به نحو دیگر بر این مدعا شهادت می‌دهند. ما هر اندازه مطالعات خود را در این زمینه‌ها توسعه دهیم ماده استدلال ما از این نظر تقویت می‌شود.

پایه فلسفی مطلب تحقیق در این جهت است که این آثار و خواص از وجود قوه‌ها و نیروهای مختلف حکایت می‌کند. آن قوه و نیروها نه به صورت جدا و مستقل و عنصر برابر با ماده و یا به کلی خارج از طبیعت می‌تواند وجود داشته باشد و نه به صورت یک عرض و خاصیّت برای ماده، بلکه به صورت کمالی جوهری و وجهه‌ای عالی از یک حقیقت که یک وجهه و یک جهت و یک روی آن جسم و بعد و جرم است، و در این وجهه همه اشیاء یکنواخت و همسانند، و یک وجهه و یک روی دیگر آن همان است که با قوه عقل و استدلال فلسفی وجود آن را کشف می‌کنیم و البته حقیقت آن را نمی‌توانیم تشخیص دهیم*، همین قدر می‌دانیم که این وجهه اشیاء، مختلف است و مجموع این دو وجهه جوهر واحدی را به وجود می‌آورند.

ضمناً این مطلب باید دانسته شود که از نظر حکما ملاک وحدت و شخصیّت هر شئ همان صورت نوعیه او است یعنی «او» بودن هر چیز وابسته به صورت نوعیه است، ماده به خودی خود نمی‌تواند به صورت یک موجود متعین و متشخص موجود شود.

و اگر فرضیه اتمیسم را نیز ضمیمه کنیم و آنگاه انکار صورت نوعیه را مطرح نماییم مطلب صورت عجیبی به خود می‌گیرد: اولًا مفهوم «قضیه» یا «حمل»- همان

*. حکما تقریباً اتفاق نظر دارند که ماهیت صور نوعیه را نمی‌توان تشخیص داد و به همین جهت کشف ماهیت اشیاء غیر ممکن است، فقط این اندازه معلوم است که ماهیتها مختلف است.

و از سوی دیگر همین صورتهای جوهری به گواهی حس و تجربه به همدیگر قابل تبدل می‌باشند و در صدر این مقاله نیز به ثبوت رساندیم که این گونه تبدل مستلزم گسترده شدن بساط امکان و فعلیت و بالأخره تحقق حرکت می‌باشد جز اینکه حرکتهای دیگری مانند حرکتهای مکانی به شهادت حس در این جهان داریم.

نتیجه‌ای که از این چند مقدمه می‌توان گرفت این است که:

موجودات جوهری جهان طبیعت بی‌آنکه به حسب وجود شخصی از همدیگر جدا و گسسته بوده باشند یک آمیزش وجودی دارند که به واسطه او همگی یک واحد پهناوری را تشکیل می‌دهند که بالذات متحرک است و خواص و اعراض نیز که از وجود آن بیرون نیستند به طفیل و تبع وجود آن در تبدل بوده و مانند یک قافله بزرگ، پیوسته در راه تکامل در جریان بوده به سوی مقصد نهایی خود روان می‌باشد.

از سخنان گذشته نتیجه‌های زیر را می‌توان گرفت:

۱. در جوهر و ذوات انواع طبیعی، حرکت هست.

۲. اعراض و خواص انواع خارجیه مانند نوعهای عنصری و مرکبات در عین حال که ساکن دیده می‌شوند به تبع جوهرشان متحرکند.

۳. هر پدیده جوهری یک قطعه مخصوصی است از این حرکت پهناور که از پدیده پیش از خود و پس از خود به حسب واقع گسسته و جدا نیست اگر چه ما آن را یک موجود جدا از دیگران فرض می‌کنیم؛ درست مانند قطعات زمان که با تاریکی و روشنی روز و شب از همدیگر جدا شده و به شماره می‌آیند در حالی که یک حرکت ممتد و متصل بیش نیستند.

motahari.ir

طور که در متن آمده است- به کلی عوض می‌شود یعنی در هیچ قضیه‌ای یک واحد مشخص پیدا نخواهیم کرد که محمول را به او نسبت دهیم. مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این خواهد بود که انبوهی از اجزای لا یتجزای ماده که پیش مردم «انسان» نامیده می‌شود خاصه تغذیه را دارد، بلکه بنا بر فرضیه حرکت عمومی (البته حرکت مکانی) که هر چه هست حرکت است، مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این است که ما مجموعه‌ای از حرکات و امواج را «انسان» نامیده‌ایم و آنگاه آن مجموعه را به استثنای یک واحد از حرکات و امواج، «موضوع» فرض کرده و واحد کنار گذاشته شده را به مجموع نسبت داده‌ایم؛ و به هر حال «حمل» به مفهوم وحدت واقعی میان دو چیز و به عبارت دیگر اتحاد وجودی دو مفهوم هرگز معنی نخواهد داشت.

این مطلب در خود متن توضیح داده شده است.

۴. حرکتهای دیگر محسوس را، مانند حرکت مکانی، با ملاحظه حرکت جوهری نامبرده باید از قبیل «حرکت در حرکت» پذیرفت.

۵. چون هر حرکتی غایتی دارد چنانکه پیشتر گذشت، آرامش و سکون این حرکت جوهری نیز با فعلیت پیدا کردن امکان جسم است یعنی با پیدا شدن جوهری ثابت (جوهر مجرد از ماده و حرکت) می‌باشد. در نتیجه «تجـرّد از مـاده» غایت حرکت جوهری است.

۶. در جهان طبیعت، سکون مطلق (نداشتن حرکت از چیزی که می‌تواند حرکت کند) نداریم زیرا وجود خارجی طبیعت با توابع وی مساوی با حرکت است. آری، این حقیقت با پیدایش سکون نسبی که حس نیز تأیید می‌کند منافات ندارد.

کشش (امتداد) در حرکت

از سخنانی که در موضوع «حرکت» گذشت روشن می‌شود که هر حرکتی (خود به خود) این خاصه را دارد که می‌تواند به قطعاتی تقسیم شود که هر قطعه امکان فعلیت قطعه پسین خود را داشته باشد و همچنین هر واحد از همین قطعات به قطعات دیگری تقسیم شود با همان داستان امکان و فعلیت.

و از همین جهت حرکت مفروضه یک نوع کشش (امتداد- بعد) پیدا خواهد کرد که بی‌شباهت به بعدهای جسمانی نیست با این تفاوت که اجزای مفروضه در بعدهای جسمانی با هم جمعند ولی بعدی که در حرکت مشاهده می‌شود هر یک از اجزایش که به فعلیت می‌آید جزء پیشین وی از میان رفته جزء پسین نیز هنوز موجود نیست؛ و حرکت را با ملاحظه این وصف «حرکت قطعیّه» می‌نامیم.

حرکت در این حال ناچار و ناگزیر نسبتی به اجزای مسافت پیدا خواهد کرد که اگر صرف نظر از نسبت نامبرده و همان حالت هنوزی و غیر ثابت جسم در میان دو نقطه مبدأ و منتهی ملاحظه شود حرکت نامبرده امتداد خود را از دست داده امری ثابت و بسیط (بی تغییر و بی‌اجزاء) خواهد بود؛ و حرکت را با این وصف «حرکت توسطیّه» می‌نامیم.

پس حرکت با دو نظر نامبرده بالا به دو نحو تصور می‌شود: قطعیّه و توسطیّه؛ و باید دانست که هر دو معنی از حرکت با دو جهت مختلف که دارند در خارج موجود می‌باشند ولی آنچه گاهی در شکل یک واحد مجتمع الاجزاء می‌بینیم مانند قطره بارانی که با پایین آمدن خود خطی در حس ما رسم می‌کند، خارجیت ندارد و تنها در پندار ما این گونه نمودار می‌شود.

زمان و حرکت

دیرگاهی بود که فلاسفه زمان را در حدوث حوادث مادیه دخالت می‌دادند، می‌گفتند پیدایش و حدوث هر حادثی به تحقق یک سلسله علل و معدّات و شرایط نیازمند می‌باشد که یکی از آنها تحقق یک قطعه زمانی است که موجود مفروض در آن، موجود و مستقر شود زیرا وجود جوهری اگر چه جوهر و ثابت است (قدمای فلاسفه موجودات جوهری جسمانی را ثابت و بی‌حرکت می‌دانستند و تبدل صورتی را به صورتی با کون و فساد توجیه می‌کردند نه با حرکت جوهری) ولی در تکوّن خود و در زمان وجود، هیچگاه از یک سلسله از حرکات عرضی تهی نخواهد بود که نیاز به زمان نداشته باشد.

و اخیراً صدر المتألّهین از فلاسفه اسلام در قرن یازدهم هجری با اثبات «حرکت جوهری» به ثبوت رسانید که گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریّت نیازمند به زمان می‌باشد یعنی زمان از هویت اشیاء خارج نیست و تنها ارزش ظرفیت ندارد.

و در این اواخر، بحثهای علمی نیز مانند فلسفه، دخالت زمان (بعد رابع) را در هویت مادیات پذیرفته‌اند اگر چه از هویت زمان بحث نکرده تنها به وضوح مفهوم آن قناعت ورزیده‌اند و ممکن است که این روش گاهی موجب اشتباه گردد و در حقیقت این کار، کار فلسفه است نه علم.

دست انداختن به دامن زمان تنها کار فلاسفه نیست بلکه بشر از نخستین روز، کارهای خود را که حرکتهای گوناگون است با زمان اندازه‌گیری می‌کند، به روز، به ماه، به سال کارهای خود را تطبیق می‌نماید و مبدأ تاریخ نیز می‌گیرد.

و حرکتهای نسبتا کوچک‌تر را با قطعات کوچک‌تر شبانه‌روز مانند «از بامداد تا چاشتگاه»، «از چاشتگاه تا پسین»، «از طلوع ستاره بامداد تا بامگاه» می‌سنجد. انسانهای مترقّی که دارای حضارت و مدنیّت بیشترند با وضع ابزاری به نام «ساعت» که حرکتی منطبق به حرکت شبانه روزی دارد، مانند ساعت آبی و ساعت ریگی و ساعت آفتابی و بالأخره ساعت معمولی، امروزه حرکتهای کوچک‌تر را تا آخرین درجه که حس ما توانایی ضبط آن را دارد اندازه می‌گیرند؛ و در این بخش، انسانهای ساده نیز آرام نگرفته در میان خودشان حرکتهای بسیار کوتاه را با هوش فطری خود با حرکتهای دیگری می‌سنجند. ما نیز فطرتا گاهی همین کار را کرده هر حرکت کوچک را اندازه‌گیری می‌نماییم: «به قدر یک آب خوردن»، «اندازه

برخاستن و نشستن»، «اندازه چشم به هم زدن».

از تأمل در اطراف این اندازه گیریها دستگیر می‌شود که انسان، با هوش فطری خود از برای تشخیص سرعت و بطوء و دراز و کوتاهی حرکات، حرکت معیّنی را مقیاس قرار می‌دهد و چنانکه طول را با واحد طول و سنگینی را با واحد سنگینی و هر چیز مقداری را با واحدهای از جنس وی مانند گرماسنج و هواسنج و فشارسنج و ولتمتر اندازه می‌گیرد حرکت را نیز با واحد حرکت می‌سنجد و این همان «زمان» است جز اینکه حرکت شبانه‌روزی چون پیش ما از سایر حرکات روشن‌تر و آشکارتر است طبعا او را انتخاب می‌کنیم و از برای سایر حرکات مقیاس قرار داده و تقریباً همه حرکات را با آن می‌سنجیم و به واسطه کثرت تکرّر در حس، در ذهن ما جایگزین شده و مانند این است که تعین ذاتی از برای این کار پیدا کرده است به حدی که در تابلوی پندار از برای وی یک وجود مستقل و مهمی بی‌آغاز و انجام مانند خطی که این سر و آن سرش در اعماق ازل و ابد فرو رفته باشد تصویر کرده حوادث را به وی نسبت می‌دهیم تا جایی که در ستایش و نکوهش وی سخن‌پردازیها نموده و شعرها می‌سراییم.

این پندار به اندازه‌ای در مخیله ما جایگزین شده که حتی بسیاری از متفکرین و کنجکاوان ما وجود واجب الوجود را که از طوفان تغیر و جار و جنجال حوادث بر کنار است نمی‌توانند بی‌زمان تصور کنند و از برای خود زمان که زاده حرکت طبیعت است و همچنین از برای عالم طبیعت آغاز زمانی فرض می‌کنند چنانکه همین گرفتاری را در مورد مکان نیز داریم و ذهن ما از بس با مکان و فضا آشنا شده و از برای هر پدیده جسمانی مشهود فضایی فرض کرده‌ایم برای هر موجودی حتی برای واجب تعالی و برای عالم تجرد، فضایی بیرون از فضای عالم طبیعت فرض می‌نماییم و یک فیلسوف آزموده با زحمت و رنج می‌تواند این موضوعات را آنچنانکه شاید و باید تصور کند و بفهمد.

از سخنی که در چگونگی گرفتن این مقیاس گفتیم فهمیده می‌شود که در حقیقت به شماره حرکات موجوده در جهان، زمان داریم اگر چه ذهن ما با یکی از آنها که زمان معروف است بیشتر آشنایی دارد. ولی پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می‌تواند جنبه تعین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود روشن می‌گردد و آن «زمان جوهری» است.

و راستی همان گونه هم هست زیرا هر یک از ماها که ذهن خود را از همه حرکات خالی کرده و چشم دل به چهره طبیعت باز کند باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان زمان جوهری است که در خود می‌یابیم.

از بیان گذشته نتایج زیرین را می‌شود گرفت:

۱. زمان مقدار حرکت است یعنی امتدادی که با گرفتن حرکتی با سرعت معین به وجود آید، و به عبارت دیگر زمان تعین حرکت است چنانکه جسم تعلیمی تعین جسم طبیعی است.

۲. به شماره حرکات موجوده جهان می‌توانیم زمان فرض نماییم ولی در میان آنها زمان معروف از روی قرار داد تعین پیدا کرده و همچنین زمان جوهری تعین طبعی پیدا کرده است.

۳. زمان ساخته وجود سیّال جهان بوده و تحقق زمان پیش از پیدایش جهان یا پس از پیدایش آن با اینکه متناقض است، پنداری بیش نیست.

۴. چون اجزای مفروضه زمان در حقیقت همان اجزای حرکت می‌باشند، از این روی طبعا در میان اجزای آن یک نحو تقدم و تأخری (پسی و پیشی) موجود است که تغییر پذیر نیست چنانکه در اجزای زمان مفروض معروف مثلًا «امروز» پس از «دیروز» و پیش از «فردا» است و هیچگاه این ترتیب تغیر بردار نیست.

۵. یکی از اسباب سنجش سرعت و بطؤ (تندی و کندی) حرکات، زمان است.

توضیح این مطلب این است که اگر مسافت محدودی را مثلًا در حرکت مکانی با دو حرکت مختلف ۱ و ۲ و در یک جهت فرض کرده و شروع حرکتها را به یک مبدأ زمانی منطبق کنیم حرکت ۱ مثلًا به منتهای مسافت می‌رسد در حالی که حرکت ۲ هنوز در میان مسافت است و زمان مقیاس (مثلًا یک ساعت) بر آن منطبق و تمام می‌شود و دوباره مقیاس نامبرده به حرکت ۲ یک مرتبه دیگر منطبق شده و حرکت ۲ معادل (۱ ساعت ۲) می‌شود و در این صورت دو وضع مخصوص پیش می‌آید:

الف. حرکت ۱ در یک ساعت مساوی با تمام مسافت است در صورتی که حرکت ۲ در یک ساعت معادل مسافت تقسیم بر ۲ (نصف مسافت) است.

ب. حرکت ۱ در تمام مسافت معادل یک ساعت است در صورتی که حرکت ۲ در تمام مسافت معادل «۱ ساعت ۲» (دو ساعت) است و نتیجه این تناسب این است که حرکت ۱ دو برابر حرکت ۲ می‌باشد و در این نتیجه یکی از دو مقیاس (زمان- مسافت) کار می‌کند و در نتیجه دو حرکت ۱ و ۲ به واسطه مقیاس به همدیگر تطبیق شده امتداد یک جزء از حرکت ۱ معادل امتداد دو جزء از حرکت ۲ می‌گردد یعنی حرکت ۲ انقسام بیشتری پذیرفته و اجزای بیشتری پیدا می‌کند، و ما کثرت نسبی اجزای حرکت را «بطؤ» و قلّت نسبی آنها را «سرعت» می‌نامیم و البته این سرعت غیر از سرعتی است که در علوم به معنی مطلق جریان و سیلان حرکت استعمال می‌شود.

و از همین جا می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن این است که اگر آحاد اجزاء حرکتی که با تقسیم پیدا شده‌اند انقسام دیگری نیز پذیرفتند نتیجه‌اش تحقق «حرکت در حرکت» خواهد بود.

۶. زمان، آغاز و فرجام (جزء اول از خودش و جزء آخر از خودش) ندارد زیرا زمان تعین حرکت می‌باشد و حرکت اگر جزء اول داشته باشد یا سیال است، پس قابل انقسام و دارای اجزاء خواهد بود، و یا سیال نیست یعنی امکان و فعلیت آمیخته به همدیگر نیست پس خلاف فرض خواهد بود. ولی از برای حرکت و زمان، آغاز و فرجام به معنی نقطه سکون نسبی یا نقطه ثابت خارج از خود، ممکن می‌باشد.

خاتمه مقاله

توضیح ۱

قدمای فلاسفه گفته‌اند در حرکت شش چیز لازم است: مبدأ و منتهی و مسافت و موضوع و فاعل و زمان.

چون گذشتگان حرکت جوهری را تصور نمی‌کردند و تنها حرکت را در کیفیت و کمیت و وضع و این (نسبت جسم به مکان) می‌پذیرفتند تطبیق این امور در مورد حرکت، ساده و آسان بود. مثلاً اگر جسمی را از یک نقطه به نقطه دیگر حرکت دهیم نقطه آغاز حرکت «مبدأ» و نقطه فرجام «منتهی» و مکان حرکت «مسافت» و خود جسم متحرک «موضوع» و ما که محرک می‌باشیم «فاعل» و مدت حرکت «زمان» حرکت می‌باشد.

و همچنین روی نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی در جایی که حرکت را بسیط و مفرد نگیریم به آسانی می‌توان شش چیز نامبرده را پیدا کرد. مثلاً طبق نظر فیزیکی گفته می‌شود که:

۱. «ماده پیوسته و برای همیشه در حرکت است».

۲. «ماده در اثر تراکم انرژی که خود حرکت است پیدا می‌شود».

چون جهان هیچگاه مجموعا در حال حرکت ساده که عقیم و نازا باشد نبوده و پیوسته ماده (تراکم انرژی) بهره از هستی داشته و نیز پیوسته جاذبه عمومی، حرکت عمومی را به شکلهای گوناگون از سرعت و جهت انداخته، پس مبدأ هر شکل تازه از حرکت مبدأ حرکت و منتهای آن منتهای حرکت و مکان وی مسافت حرکت و ماده موضوع حرکت (چنانکه در گذشته تذکر دادیم که دانشمندان امروزه مجموعه‌ای از اعراض و حرکات را «جوهر» و «موضوع» می‌نامند) و بعد زمانی نیز

motahari.ir

زمان حرکت و چنانکه در مقاله ۹ گفته شد حرکت کار است و هر کار، کننده کار لازم دارد و آن، علت فاعلی حرکت است.

ولی در حرکات بسیط که به تنهایی گرفته شوند همه شش چیز گذشته را نمی‌شود توضیح داد. مثلًا اگر بگوییم جهان طبیعت که همان حرکت مکانی است و یا در تحول است و یا بگوییم نور در هر ثانیه تقریبا سیصد هزار کیلومتر مسافت می‌پیماید و نور همان انرژی است، تصور موضوع در این مثالها خالی از اشکال نیست و باید گفت مفهوم این دو مثال این است که حرکتی به نام «جهان» متحقق است، حرکتی به شکل «سیصد هزار کیلومتر در ثانیه» موجود است.

و همچنین نظر به نظریه حرکت جوهری که توضیحش را دادیم تصور موضوع حرکت یعنی متحرک به حرکت جوهری خالی از اشکال نمی‌باشد.

پس باید قدری دقیق‌تر شده و حرکت جوهری جهان طبیعت را که مانند نهر آبی با امواج و چینهای اعراض و خواص خود پیوسته در جریان است به این نحو توضیح داد:

اول و دوم «مبدأ و منتهی»: چون جهان جوهری است سیال که قطعاتی به نام «جواهر و اعراض آنها» در بر دارد می‌توان برای هر قطعه آن مبدأ و منتهایی فرض کرد. ولی اگر این حرکت را یکپارچه و یک واحد بگیریم مبدأ آن «امکان محض بی‌فعلیت» خواهد بود و منتهای آن «فعلیت بی‌امکان» چنانکه در گذشته اشاره نمودیم.

سوم «مسافت»: البته مراد از مسافت در بحث حرکت، مسافت زمینی و مانند آن که قابل انطباق به بعدهای جسمانی (خط و سطح و حجم) بوده باشد نیست بلکه مراد یک واحدی است که به واسطه انقسام خود افرادی از ناحیه حرکت به دست می‌دهد مانند مسافت میان درجه صفر از حرارت تا درجه ۱۰۰ در حرکتی که جسم در حرارت می‌کند و مانند نور از ۱ شمع تا ۱۰۰ شمع در حرکت در روشنایی و مانند مسافت میان نقطه مبدأ و منتهای حرکت در حرکت مکانی. در هر حال آن، امری است که اگر چه به حسب تصور ثابت است ولی به حسب خارج سیال و پیوسته در تغیر می‌باشد؛ و از اینجا روشن می‌شود که مسافت حرکت جوهری نیز خود «جوهر» می‌باشد.

چهارم «موضوع» و آن، چیزی است که حرکت صفت اوست و برای او ثابت می‌شود و چنانکه موضوع حرکت در اعراض «جوهر» می‌باشد موضوع حرکت در جوهر نیز «جوهر» است زیرا جوهر برای خودش ثابت است پس هم حرکت می‌باشد و هم متحرک.

پنجم «فاعل»: اثبات علت فاعلی در مقاله ۹ گذشت و با تذکر بحثی که در آنجا کردیم که جهت پذیرش (قابلیت) هیچگاه عین جهت کنش (فاعلیت) نمی‌شود نظریه زیرین روشن می‌شود:

«هرگز محرّک عین متحرک نمی‌شود.»

ششم (زمان): آن-چنانکه در بحث زمان گذشت- تابع و از لوازم حرکت است.

توضیح ۲

چندی است که موضوع «جهش» به زبان دانشمندان افتاده و با اینکه این نام را با اهمیت ویژه‌ای می‌برند در تفسیر آن جانب این اهمیت را مراعات نکرده و در بحثهای متفرقه که پای «جهش» به میان می‌آید در هر موردی با تعریف نسبتا محلّی به تعبیرش پرداخته‌اند، و آنچه روی هم رفته از بیانات متفرقه‌شان درمی‌آید «جهش» به «پیدایش ناگهانی یک پدیده» گفته می‌شود چنانکه طبیعت با فعالیت خود تدریجا حوادثی را در دنبال همدیگر می‌زاید و گاهی تدریج نامبرده یکباره به هم شکسته و به طور ناگهانی پدیده‌ای خود نمایی کرده و حرکت را به یک مجرای تازه‌ای می‌اندازد مانند اینکه طبیعت در حرکت و فعالیت خود از یک مجرا جهیده و به مجرای دیگری می‌افتد.

مثلًا آب به واسطه ورود حرارت شروع به گرم شدن نموده و تدریجا سطح حرارتش بالا رفته به حرکت اشتدادی خود ادامه می‌دهد ولی همینکه درجه حرارت به ۱۰۰ رسید ناگهان سیر تدریجی حرارت را به هم زده تبدیل به بخار می‌شود یعنی «حرکت کمّی» تبدیل به «حرکت کیفی» می‌گردد.

مثال دیگر: سال ... میلادی در آفریقا در میان یک رمه گوسفند که به حال عادی می‌زیستند ناگهان و بی‌سابقه پشم یکی از گوسفندان تبدیل به پشم نغز و ابریشم آسای «مرینوس» شده پس از آن در اثر بچه‌گیری و توارث، گوسفند مرینوس بسیاری به وجود آمد.

البته مفهوم «ناگهانی» مشخصات و خصوصیاتی دارد:

الف. موجود ناگهانی به حسب عادت، پیش بینی نشده و وقوعش به ملاحظه سابقه‌اش مترقّب نمی‌باشد یعنی حرکات قبلی طبیعت با نظامی از تدریج که پیش می‌رود منتهی به آن نمی‌گردد و از این روی گفته شده که «در جهش، حرکت تبدیل می‌شود».

ب. و علاوه خود حادثه ناگهانی معلول یک سلسله حرکتهای سریع مندمج

(توی هم رفته) است که حس تمیز نمی‌دهد.

دانشمندان «جهش» را با بعضی از این مشخصات معرفی کرده‌اند و گاهی گفته شده که در مورد جهش، بقای توراثی نیز ضروری و لازم است. اخیرا دانشمندان ماتریالیست دیالکتیک که هدفشان تطبیق فلسفه به مرام اجتماعی می‌باشد زمزمه‌ای تازه آغازیده و در جهش، انقلاب را شرط کرده و با جوشی که در آب پیش از بخار شدن پیدا می‌شود مثال زده‌اند.

نظر فلسفه درباره جهش

خواصی که برای جهش ذکر شده چنانکه روشن است کلیت ندارند و از میان آنها تنها دو خاصه را می‌توان با وصف کلیت حفظ کرد و آن غیر مترقب بودن حادثه می‌باشد و تبدل دفعی حرکتی به حرکت دیگر.

و البته مترقب بودن و نبودن پیدایش چیزی یک صفت ذهنی است که ذهن به واسطه نگران بودن و نبودن و در حالت نگرانی به سر بردن و نبردن، به شئ می‌دهد و چنین چیزی را وصف واقعی واقعیات نمی‌شود قرار داد.

تنها می‌ماند انتقال سریع از حرکتی به سوی حرکت دیگر، و به زبان دیگر پیدایش سریع حرکتی میان دو حرکت مخالف که آنها را به همدیگر بسته و ارتباط بدهد؛ و البته این معنی، یک واقعیت تازه زائد بر واقعیت حرکت نیست که فلسفه- که از وجود اشیاء به طور کلی بحث می‌کند- او را مورد بحث قرار دهد، و از همین جا روشن خواهد شد که بحث جهش ارزش فلسفی ندارد. [آری، جهش به معنای دیگر موضوعی است فلسفی و گذشتگان فلاسفه گفته‌اند «طفره در حرکت محال است» و آن این است که متحرک بی‌آنکه قطعه‌ای از قطعات حرکت را بپیماید قطعه سابق وی را به قطعه لاحق بپیوندد؛ مثلًا حرکتی که مرکب از ده قطعه می‌باشد قطعه اول را به قطعه دهم پیوند دهد بی‌آنکه هشت قطعه وسطی را پیموده باشد.

*طفره محال است زیرا در مثال نامبرده قطعه دهم دارای فعلیتی است که امکان وی حسب الفرض در قطعه نهم می‌باشد و تحقق قطعه دهم بی‌قطعه نهم مستلزم تحقق فعلیتی است که پیش از خود امکان نداشته باشد و امکانی هم که در قطعه یکم موجود است امکان قطعه دوم است نه دهم]**

---

*. جملات داخل کروشه از شهید استاد مطهری است.

توضیح ۳

گذشتگان فلاسفه حرکت را به ملاحظه مبدأ و فاعلش به حرکت نفسانی و حرکت طبیعی و حرکت قسری (خلاف طبیعت) قسمت کرده‌اند؛ و چون قسمت نامبرده در حقیقت قسمت فاعل حرکت می‌باشد نه خودش، از کنجکاوی در آن در این مقاله خودداری کردیم.

توضیح ۴

چنانکه از مباحث گذشته دستگیر شد حرکت که یک واقعیت «هنوزی» است اگر چه به حسب واقع سیّال و قابل انقسام می‌باشد، طبق یک نظر واقعی دیگر، پیکره تمام حرکت و همچنین اجزاء حرکت بعد از فرض انقسام، دیگر سیلان و قبول انقسام خود را از دست داده تبدیل به یک واقعیت خالی از امکان شده و فعلیتی محض و امری ثابت می‌گردد و بدیهی است در این صورت چون امکان منتفی می‌شود دیگر نیازی به علت مادی نداشته و با صورت موجود خود تنها به دو علت فاعلی و غائی احتیاج خواهد داشت.

و از اینجاست که جمعی از دانشمندان علوم مادّیه گفته‌اند که قضاوت ما به احتیاج هر حادثه‌ای به علّتی، از این راه است که اشیاء را فقط با سه بعد درک نموده و از درک بعد چهارم عاجز و زبون می‌باشیم و اگر چنانچه اشیاء را با چهار بعد درک می‌کردیم احتیاج به علّت را نفی می‌کردیم.

چنانکه پیداست مراد این دانشمندان این است که چون ما اجزاء زمان (بعد چهارم) را به حسب نظر جمع، نمی‌توانیم جمع کنیم و هر جزء از زمان را که رکن وجود حادثه مقارن خودش می‌باشد پس از جزء دیگر درک می‌کنیم، از این روی در عموم حوادث، جریان و سیلان درک نموده هر حادثه را علّت حادثه بعدی می‌دانیم و اگر هر چهار بعد را درک می‌کردیم هر حادثه را در جای خودش بی‌جریان و به شکل ثابت دیده نیازمند به علت یعنی به وقوع حادثه قبلی فرض نمی‌کردیم. پس قانون علت و معلول در حقیقت و نسبت به نظر ما که اشیاء را با سه بعد درک می‌کنیم ارزش دارد وگرنه اشیاء یعنی حرکات به حسب واقع دانه‌های ریزند که پهلوی هم چیده شده‌اند و هیچ گونه ارتباط و اتصالی به همدیگر ندارند که حاجت به علّت را ایجاب کند.

با تأمّل کافی در اطراف این سخن روشن خواهد شد که بنای وی به دو نظریه استوار است:

اوّل: *ترکب ماده و انرژی از اجزاء؛ و ما در بحثهای گذشته بیان کردیم که این بحثهای فلسفی هیچ گونه ارتباطی به ترکب نامبرده ندارد.*

دوم: *اینکه علت منحصر است به علت مادی؛ و ما در مباحث «علت و معلول» ثابت کردیم که غیر از علت مادی و صوری دو علّت دیگر داریم که هیچ حادثه‌ای را از آنها استغنا نیست و آنها علت فاعلی و علت غائی می‌باشند.*

□

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسیده به شرح زیر می‌باشد:

۱. ما نسبتی به نام «امکان» داریم.

۲. امکان نیازمند به فعلیتی است که آن را نگه دارد.

۳. هر فعلیتی فعلیت دیگر را از خود می‌راند.

۴. در هر واحد خارجی به جز یک فعلیت، فعلیتهای دیگر جزء ماده هستند.

۵. حامل امکان شیء، ماده آن است نه صورتش.

۶. با پیدایش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود.

۷. ماده جسمانی امکان صور غیر متناهی را داراست.

۸. ماده به واسطه امکان به دوری و نزدیکی متصف می‌شود.

۹. نسبت و رابطه میان موجود و معدوم محال است.

۱۰. میان امکان و فعلیت شیء فاصله نیست.

۱۱. حرکت مکانی این است که نسبت مکانی جسم تبدل و سیلان پیدا کند.

۱۲. امکان و فعلیت (وجود و عدم تدریجی) در حرکت به هم آمیخته هستند.

۱۳. هر تغیّر تدریجی در یکی از صفات جسم، حرکت است.

۱۴. جهان طبیعت مساوی حرکت است.

۱۵. حرکت مستلزم تکامل است.

۱۶. حرکت، بی غایت نمی‌شود.

۱۷. حرکت، مطلوب بالذات نمی‌شود.

۱۸. متحرک با حرکت خود تکامل می‌پذیرد.

۱۹. قانون عمومی جهان طبیعت تحول و تکامل است.

۲۰. جوهر انواع طبیعیه متحرک است.

۲۱. *اعراض جوهر نیز به تبع آن متحرکند.*

۲۲. *هر پدیده جوهری قطعه حرکتی است که از قطعه‌های قبلی و بعدی خود منفصل نیست.*

۲۳. *حرکتهای دیگر محسوس را «حرکت در حرکت» باید دانست.*

۲۴. *غایت حرکت جوهری تجرد از ماده است.*

۲۵. *وجود سکون در جهان وجود نسبی است.*

۲۶. *حرکت به دو معنی است: قطعیّه و توسّطیّه، و هر دو معنی موجودند.*

۲۷. *زمان، مقدار حرکت می‌باشد.*

۲۸. *به عدد حرکات موجوده جهان می‌توان زمان فرض کرد.*

۲۹. *زمان ساخته وجود جهان طبیعت است و پیش از آن و پس از آن محال است تحقق داشته باشد.*

۳۰. *در میان اجزاء زمان یک نوع تقدم و تأخر ثابت است.*

۳۱. *یکی از اسباب سنجش سرعت و بطؤ حرکت، زمان است.*

۳۲. *زمان از سنخ خود، اول و آخر ندارد.*

۳۳. *حرکت شش چیز لازم دارد.*

۳۴. *جهش در حرکت به معنی حقیقی محال است و جهش به معنایی که اخیرا تفسیر می‌شود موضوعی فلسفی نیست.*

۳۵. *حرکت، تقسیمی نیز از ناحیه علت فاعلی خود به حرکت نفسانی و حرکت طبیعی و حرکت قسری دارد.*

motahari.ir

مقاله یازدهم

قدم و حدوث

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

قدم و حدوث

تقدّم و تأخّر و معیّت (پیشی و پسی و باهمی)

اگر در یک سر خطی نقطه‌ای را مبدأ قرار داده و دو نقطه دیگر را که باز در روی آن خط هستند با مبدأ مفروض از جهت دوری و نزدیکی بسنجیم نقطه نزدیک‌تر به مبدأ را «پیش» (متقدم) و نقطه دورتر از مبدأ را «پس» (متأخر) می‌نامیم.

البته این کار تنها نامگذاری نیست، بلکه از این راه است که دو نقطه نامبرده مفهوم قرب به مبدأ مفروض را کمتر و بیشتر واجد هستند و از همین روی اگر نقطه مبدأ را در سر دیگر فرض کنیم چون صفت قرب و بعد نقطه‌ها عوض می‌شود نامها (پیش و پس) نیز عوض شده و نقطه پسین، پیش و نقطه پیشین، پس می‌گردد.

و این معنی در جاهای دیگر نیز اطّراد و عمومیّت دارد. دو نفر که به سوی مقصدی روانند آنکه نزدیک‌تر است «پیش» می‌باشد و آنکه دورتر است یعنی نسبت قرب را کمتر دارد «پس» می‌باشد و اگر گاهی اختلاف نسبت را از دست دادند دیگر پیشی و پسی نداشته و «با هم» (مع) نامیده می‌شوند.

و از تأمل در این مثالها و مانند آنها برمی‌آید که سبب پیدایش مفهوم پیشی و پسی این است که دو موجود در واجد بودن صفتی زیاده و نقیصه پیدا کنند[1] و در هر

---

۱. ممکن است نقض شود به صفت بعد، پس ابعد مقدم است بر بعید. دیگر اینکه ممکن است گفته شود که مفهوم ←

جا دو چیز را به یک سوّمی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف کم و زیادی پیدا شود تقدم و تأخر پیش خواهد آمد، چیزی که هست این است که مبدأ مفروض در این موارد که نام بردیم فرضی و قراردادی است و از همین جهت مفهوم پیشی و پسی به حسب تبدل فرض جای خود را تبدیل می‌کنند.

ولی این گونه اختلافات را (اختلاف تشکیکی یا زیادتی و کمی) در واقعیت خارج نیز داریم و البته روشن است که کم و زیاد پیوسته نسبت به مبدأ متحقق می‌شوند چنانکه واحد نسبت به عددهای دیگر مانند ۲، ۳، ۴ طبعا مقدّم است زیرا تا آن وجود نگیرد دیگران موجود نمی‌شوند. اجزای هر مرکّبی طبعا تا موجود نشوند مرکّب به وجود نمی‌آید. اجزای علت نسبت به معلول همان حال را دارند.

و گاهی که دو واحد را با عدد دیگر و یا دو جزء مرکّب را با مرکّب و یا دو جزء علت را با معلول بسنجیم، با هم بوده و نسبت به همدیگر پیشی و پسی نخواهند داشت.

و همچنین علت تامّه نسبت به معلول خود علاوه بر اینکه در وجود (نه در زمان) مقدم است در وجوب وجود نیز مقدم می‌باشد زیرا معلول پیوسته با ضرورت وجود (رجوع شود به مقاله ۸) موجود است و تا علت تامّه‌اش این صفت را واجد و دارا نباشد معلول دارای آن نخواهد بود و چون دو علت تامّه از برای یک معلول معنی ندارد، در این نوع از تقدم و تأخر، معیّت و باهمی وجود ندارد.

و همچنین اجزای مهیّت شیٔ (چنانکه در مقاله ۵ گفته شد و در مقاله ۱۳ خواهد آمد ان شاء اللّه) اگر چه تنها در ذهن می‌باشند نسبت به ماهیت مرکّبه تقدم دارند و البته این تقدم تنها در مفهوم است نه در وجود.

و همچنین در میان اجزای زمان یک نوع تقدم و تأخر ثابتی موجود است: امروز پس از دیروز و پیش از فردا می‌باشد.

و البته نباید تصور کرد که این اختلاف پیش و پس در اجزای زمان مستند به پیدایش مبدأ مفروضی است مانند مبدأ تاریخی و جز آن، زیرا تقدم و تأخرهایی که از این راه عارض اجزاء زمان می‌شوند قابل تغییر می‌باشند در صورتی که تقدم و تأخر امروز و فردا این گونه نیستند. مثلًا اگر میلاد مسیح را مبدأ تاریخی قرار دهیم اجزاء زمانی که از دو سوی به مبدأ نامبرده نزدیک‌ترند مقدّمند بر اجزای دورتر و در نتیجه

→ «قدّام» بی‌تأثیر نیست، لهذا دو نفر پشت به محراب، یکی نزدیک‌تر از دیگری شمرده می‌شود ولی مقدم شمرده نمی‌شود. دیگر اینکه در هر جا تشکیک صدق کند تقدم و تأخر صدق نمی‌کند، مثلًا در مورد صدق ابیض بر برف و عاج، تشکیک هست ولی تقدم و تأخر نیست (استاد شهید).

دیروز و فردای مبدأ بر پریروز و پس فردای آن مقدّمند و همچنین دیروز و فردای مبدأ، با هم هستند در حالی که به حسب حقیقت هر روز پیش از فردای خودش می‌باشد و هیچگاه اجزای زمان با هم نمی‌باشند بلکه در واقع تفاوت اجزای زمان (چنانکه در مقاله ۱۰ به ثبوت رسید) در امکان و فعلیّت [1] می‌باشد و هر امکان اگر چه علت یا جزء علت وجود فعلیت نیست ولی پایه اوست. پس امکان نسبت به ریشه و هسته بندی وجود نزدیک‌تر از فعلیت می‌باشد و هر جزء از زمان چون حامل امکان جزء پسین خود است بر آن تقدم خواهد داشت. از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. ما صفاتی واقعیت‌دار به نام «تقدّم» و «تأخّر» و «معیّت» داریم.

۲. در مورد هر تقدم و تأخر، یک صفتی لازم است که متقدم و متأخر با اختلاف در آن شرکت داشته باشند به طوری که هر چه متأخر داشته باشد مقدم نیز دارای آن باشد بدون عکس، و ما این صفت را «ملاک» می‌نامیم؛ و البته ملاک نیز در موارد مختلفه تقدم و تأخر مختلف می‌باشد چنانکه در مورد تقدّم اجزای مرکّب و اجزای علت که «تقدّم طبعی» نامیده می‌شود وجود است، و در مورد تقدم علت تامّه که «تقدم علّی» نام دارد ضرورت وجود است و در مورد تقدم اجزای مهیّت که «تقدم تجوهری» است تحقق مفهومی است، و در مورد تقدمی که اجزای زمان نسبت به همدیگر دارند و یا حوادث به واسطه انطباق به زمان به یکدیگر می‌گیرند که به «تقدم زمانی» معروف می‌باشد اصل وجود مبهم مشترک میان امکان و فعلیت است.

۳. در هر مورد که تقدم و تأخر وجود دارد لازم نیست که معیّت نیز وجود داشته باشد چنانکه در تقدم و تأخر علّی و زمانی [2] گفته شد که معیّت معنی ندارد.

۴. هر متأخر یک نوع عدمی در مرتبه متقدم خود دارد؛ به عبارت دیگر با حدود وجودی و خصوصیّات ذاتی خود در مرتبه علت خود نیست.

حدوث و قدم

ما نظریه گذشته را که در نتیجه چهارم ایراد کردیم در یک جای دیگر نیز به کار می‌بندیم و آن مورد، حدوث و قدم می‌باشد.

ما وقتی که دو موجود را که زمان وجود یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد مانند

---

۱. اگر مبنای تقدم و تأخر تشکیک است فعلیت بر قوه تقدم دارد نه عکس (استاد شهید).

۲. یعنی در خور اجزاء زمان (استاد شهید).

دو انسان پیر و جوان، دو ساختمان کهن و نو، دو رسم دیرین و تازه[1] با هم بسنجیم آن را که زمان بیشتری پیموده «قدیم» و دیگری که زمانش کمتر است «حادث»[2] می‌نامیم.

و با تحلیل روشن می‌شود که ما کاری که در این تشبیه انجام می‌دهیم این است که زمانی را که به هر یک از این دو موجود گنجایش می‌دهد گرفته و هر یک از آنها را به آن تطبیق می‌نماییم و در نتیجه این تطبیق همه زمان نامبرده به موجود قدیم اشغال می‌شود (مانند هفتاد سال مثلًا که عمر انسان پیر است) در حالی که زمان نامبرده با تطبیق موجود حادث، به دو جزء تهی و پر منقسم می‌شود که جزء تهی مقدم بر جزء پر و اشغال شده اوست مانند هفتاد سال مفروض که سی و پنج سال دومش با عمر انسان جوان اشغال شده و نیمه اولش خالی است. و از این تحلیل نتیجه می‌گیریم که:

«حدوث» مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی و «قدم» عدم مسبوقیّت به عدم زمانی می‌باشد.

و چون چنانکه در مقاله ۷ بیان کردیم ما عدم هر چیزی را از وجود چیزهای دیگر انتزاع می‌کنیم می‌توان نتیجه نامبرده را چنین تعبیر کرد:

«حدوث» مسبوقیت زمانی اوست به چیز دیگر و «قدم» عدم مسبوقیت زمانی اوست به چیز دیگر.

بنیاد علمی فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

توسعه مفهوم حدوث و قدم

البته پس از آنکه مفهوم حدوث و قدم به همان مسبوقیت و عدم مسبوقیت برگشت- و سبق و لحوق (تقدم و تأخر- پیشی و پسی) چنانکه بیان شد اقسامی دارد- حدوث و قدم نیز طبق انقسامات تقدم و تأخر انقسامات پذیرفته و اقسام پیدا خواهند کرد که مهمترین آنها از نظر بحث فلسفی «حدوث علّی» و «حدوث زمانی» می‌باشد.

در سلسله حوادث مادی هر حادثه‌ای که معلول علت تامّه خود می‌باشد نسبت به علت تامّه خود حدوث علّی داشته و علت نامبرده نسبت به آن، قدیم علّی (نه

---

۱. این تعبیر حتی در مورد کهن و نوی که در دو زمان وجود دارند نیز به کار می‌رود. پس معلوم می‌شود ملاک چیز دیگر است (استاد شهید).

۲. بلکه جدید یا حدیث (استاد شهید).

زمانی) است.

و همچنین هر حادثه حادث زمانی بوده و حادث پیش از آن نسبت به آن، قدیم زمانی است.

آیا نسبت به مجموعه عالم چه می‌توان گفت؟

حدوث عالم از مسائلی است که از زمان باستان میان دانشمندان بشر مورد گفتگو بوده و همیشه دو دسته از آنان را که مثبت و نافی بوده‌اند به خود مشغول داشته است و ما تا اندازه‌ای که از این بحث در این مقاله‌ها می‌توان گنجانید در مقاله ۱۴ مورد کنجکاوی قرار خواهیم داد و در اینجا تنها شالوده سخن را در دو مقام ایراد می‌کنیم:

۱. جهان طبیعت حادث علّی است زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به حسب اجزاء دارد یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می‌باشد ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد زیرا چون ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست خودش خودش را ایجاد نکرده و ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی وجود ضروری (جبری) جهان را پیدایش می‌دهد و هستی ضروری علت تامّه مقدم بر وجود ضروری معلول است. در نتیجه جهان طبیعت حادث علّی است.

۲. جهان طبیعت حادث زمانی است، زیرا پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می‌شود- چنانکه گفته شد- هر قطعه از آن، نسبت به قطعه پیشین خود حدوث زمانی دارد زیرا فعلیتش مسبوق است به امکانی که در قطعه پیشین موجود است و همین مقدم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می‌باشد. پس همین امکان نسبت به فعلیت نامبرده چنانکه تقدم زمانی دارد، قدم زمانی نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر زمانی و حدوث زمانی دارد.

و همین حقیقت در خود پیکره زمان که یک واحد است موجود می‌باشد زیرا فعلیت زمان، آمیخته و آغشته با امکان و مسبوق به امکان می‌باشد، پس مجموع وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است و حوادث زمانی نیز یکجا تابع وجود زمان هستند چنانکه اجزاء حوادث تابع اجزاء زمان بودند.

البته روشن است که این سخن با آنچه در مقاله ۱۰ گفتیم که زمان ساخته خود جهان طبیعت است تنافی ندارد بلکه چنانکه هر قطعه از قطعات جسم، حجمی (تعیّن ابعاد جسمانی) دارد و مجموع جسم نیز بی‌حجم نیست، هر جزء از اجزاء

زمان که فعلیتی است، مسبوق به امکان است و گرد آمده همان فعلیتها که یک واحد تشکیل می‌دهد چون فعلیت است مسبوق به امکان می‌باشد.

مسائلی که در این مقاله بیان شده:

۱. صفاتی خارجی به نام «تقدّم» و «تأخّر» و «معیّت» داریم.

۲. هر تقدم و تأخری مشتمل بر ملاکی است.

۳. هر تقدم و تأخری از جنس خود معیّت ندارند.

۴. هر متأخری در مرتبه متقدم خود معدوم است.

۵. حدوث و قدم یک نوع تقدم و تأخر می‌باشد.

۶. حدوث و قدم مانند تقدم و تأخر اقسامی دارد که از آن جمله «حدوث و قدم علّی» و «حدوث و قدم زمانی» است.

۷. جهان طبیعت حادث علّی است.

۸. جهان طبیعت حادث زمانی است.

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

مقاله دوازدهم

وحدت و کثرت

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

وحدت و کثرت

اگر چنانچه به ادراکات و افکار ساده خـود رسـیدگی کـرده و توجـه بنمـاییم خواهیم دید که پس از ادراک واقعیت جهان خـارج- مقابـل [سفسـطه]- یکـی از روشن‌ترین قضایایی که تصدیق می‌کنیم این قضیه است: «پدیده‌هـای بسـیاری در جهان هست» و قضیه دیگری است که: «همان بسیار (کثیر) از یکی‌ها (آحاد) پیـدا شده است» و با زبان دیگر مفهوم «وحـدت» و «کثـرت» را ادراک نمـوده تصـدیق می‌کنیم که این دو مفهوم در خارج مصداق دارند و موجودند، و با تعبیر دیگر مطلق موجود به دو قسم واحد و کثیر منقسم می‌شود؛ یعنی چنانکه می‌گوییم هر موجودی که فرض شود، یا امکان دارد یا فعلیت، و هر موجودی که فرض شود یا علت است و یا معلول، همچنین می‌توانیم بگوییم هر موجود یا واحد است و یا کثیر. پس بـه عهده فلسفه است که از وحدت و کثرت نیز بحث کند.

درست است که ما در بیشتر احوال بجز وحدت و کثرت کمّی (یک و چند) که عدد و واحد عددی است به چیز دیگری توجه نداریم، ولی با کمی دقـت روشـن خواهد شد که منشأ این توهّم آن است که سر و کار زندگی مادی ما با جزئیات و انقسامات ماده است که وحدت و کثرت عددی دارند وگرنه به همـین وحـدت و کثرت که ما از آنها مفهومی روشن و نزدیک به مفهوم انقسام و عدم انقسام می‌فهمیم در کلّیات نیز هست در حالی که خاصیت آنها در کلیات جز خاصیت وحدت و کثرت

عددی است زیرا وحدت عددی عین کثرت عددی نیست چه، نمی‌شود گفت یک فرد از انسان ده فرد است، ولی وحدت کلّی با کثرت عددی جمع می‌شود چنانکه مثلًا انسان (یک) نوع است و عین صدها هزار فرد است.

و از همین جا فهمیده می‌شود که هر وحدت، وحدت عددی نیست بلکه وحدت عددی یکی از افراد وحدت می‌باشد؛ یعنی وحدت و بالمقابله کثرت، اقسامی دارند.

از بیان فوق نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدت» و «کثرت» در خارج داریم.

۲. وحدت و کثرت اقسامی دارند.

انقسامات وحدت و کثرت

تقسیم ۱: *وحدت و کثرت از راه نوع وجود می‌شود منقسم شوند، زیرا وجود شیء یا جزئی است و در خارج و یا کلی است و در ذهن، و جزئی یا با ماده موجود است مانند یک یا چند درخت و یا بی‌ماده مانند یک یا چند موجود مجرد، و کلی نیز یا نوع است و یا جنس (به اصطلاح منطق) مانند یک نوع که انسان بوده باشد و چند نوع که انسان و درخت بید بوده باشد و مانند یک یا چند جنس (البته باید کثرت در کلیات با کثرت عددی اشتباه نشود. ما گاهی می‌گوییم یک نوع، دو نوع، سه نوع؛ ولی این گویش به یک اعتبار عددی ذهنی متکی است و جز کثرتی است که در کلیات پیدا می‌شود، زیرا وحدت کلی این است که هر فرد از افراد کلی را پیش آن بیاوریم عین آن است و ارتفاع این مفهوم که مفهوم کثرت کلی می‌باشد جز کثرت عددی است).*

تقسیم ۲: *واحد یا از اجزای مختلفه مرکّب است، یعنی کثرتی از غیر جهت وحدت دارد، مانند یک نوزاد انسان، و یا مرکّب از کثرت نیست.*

احکام وحدت و کثرت

خاصیت وحدت: *وقتی که چند چیز از جهت وجود در ذهن یا در خارج، وحدت پذیرفته و یکی شدند «حمل» پدیدار می‌شود (این اوست- هو هویّت» چنانکه می‌گوییم «انسان انسان است»، «درخت سبز است» (۱. هر حمل موضوع می‌خواهد ۲. هر حمل محمول می‌خواهد ۳. محمول باید تنها وصف و موضوع دارای ذات بوده باشد ۴. اجزای حمل بیشتر از دو تا نمی‌شود، مسائلی است که در منطق به ثبوت رسیده) و از همین جا روشن می‌شود که حمل با انقسام وحدت*

منقسم می‌شود و در نتیجه حمل گاهی بر وحدت مفهومی استوار می‌شود مانند «انسان انسان است» - و این گونه حمل را «حمل اوّلی» می‌نامیم - و گاهی بر وحدت وجودی مانند «درخت سبز است» و این گونه حمل را «حمل شایع» می‌گوییم.

خاصیت کثرت: چنانکه در آغاز مقاله گفته شد، کثرت بدون آحاد تحقق نمی‌پذیرد و روشن است که اگر هر واحد از آحاد از آن راه که کثرت را به وجود می‌آورد هر یک از واحدهای دیگر را از خود دفع نکرده و از آن جدا نشده دوری نجوید، کثرت پیدا نخواهد شد.

و از این روی باید گفت یکی از خواص کثرت، غیریّت (جز هم بودن) است.

و در نتیجه نیز «هر فعلیتی فعلیتهای دیگر را از خود می‌راند».

و نیز از همین جاست که ذهن ما عدم هر چیز را - چنانکه در مقاله ۷ گفتیم - از وجود چیزهای دیگر انتزاع می‌کند؛ می‌گوییم «انسان درخت نیست» یعنی انسان بودن درخت بودن نیست اگر چه ممکن است ماده انسان صورت انسانی را رها کرده و در تکاپوی طبیعی خود روزی جامه درختی بپوشد؛ می‌گوییم «انوشیروان داریوش نبوده» و می‌گوییم «هر پدیده و هر حادثه که به وجود آمده از پدیده و حادثه دیگری که به وجود آمده بوده جدا بوده».

و نتیجه دیگری که از بیان فوق به دست می‌آید این است که: «وحدت کثیر محال است» یعنی هر کثیری از آن روی که کثرت دارد وحدت نخواهد داشت، بلکه اگر وحدت داشته باشد از راه دیگر است.

تقابل و اقسام آن

فلاسفه غیریّت را به دو قسم «غیریّت ذاتی» و «غیریّت عرضی» قسمت کرده‌اند. غیریّت عرضی آن است که مغایرت دو چیز از آن دو چیز دیگر بوده و مجازا به آنها نسبت داده شود، مانند غیریّت در میان شیرینی عسل و سفیدی گچ که حقیقتا به واسطه مغایرت عسل و گچ پیش آمده وگرنه شیرینی و سفیدی با هم مغایرت ذاتی ندارند و می‌شود که در یک جا مانند شکر سفید جمع شوند.

و غیریّت ذاتی آن است که منافات میان دو چیز مستند به ذات خودشان بوده و به اقتضای خود یک جا جمع نشوند، مانند نفی و اثبات. گذشتگان فلاسفه غیریّت ذاتی را که به اصطلاح فلسفه «تقابل» نامیده می‌شود چهار قسم قرار داده‌اند: تناقض، عدم و ملکه، تضایف، تضاد؛ گفته‌اند امری که مقابل و مغایر موجود مفروضی است، یا عدم آن است و یا موجود دیگری است و در صورت اولی یا میان موجود و عدم آن

موضوعی مفروض نیست مانند وجود چیزی و عدم وجود آن و آن تقابل تناقض است چنانکه گفته شود: «انسان موجود است»، «انسان موجود نیست» و یا میان موجود و عدم آن، موضوع مشترکی است مانند بینایی و نابینایی انسان که «انسان» موضوع مشترکشان می‌باشد و آن تقابل عدم و ملکه است. در صورت دومی دو موجود متقابل مفروض یا تصور هر کدام متوقف به تصور دیگری است مانند بالا و پایین، برادر و برادر و این تقابل تضایف است، و یا تصور یکی متوقف به تصور دیگری نیست مانند سیاهی و سفیدی و این تقابل تضاد می‌باشد (پیوسته تقابل میان دو چیز باید باشد نه بیشتر. در تناقض هیچ چیز مفروضی از نقیضین خالی نیست. در عدم و ملکه ممکن است هر دو طرف از خارج رفع شوند چنانکه دیوار نه بینایی دارد و نه نابینایی، ولی متناقضین این گونه نیستند، هرچه فرض شود یا درخت است و یا درخت نیست. متضایفان پیوسته در وجود و عدم و امکان و فعلیت متکافی و برابرند، هر دو با هم موجود می‌شوند و با هم معدوم، و هر دو با هم فعلیت پیدا می‌کنند یا امکان. متضادّان باید موضوع شخصی داشته باشند و باید در جنس نزدیک شرکت داشته و نهایت دوری از هم گزینند. اینها و جز آنها مسائلی است که توضیح و برهان آنها را از کتب مفصّله باید جست).

در اینجا دو نکته زیرین را تذکر می‌دهیم:

نکته ۱. چنانکه از تقسیم تقابل که ذکر شد روشن است نیاکان فلسفه تقابل را تنها میان دو موجود نگرفته‌اند (در حالی که مناسب همین بود) و از این روی دو تقابل تناقض و عدم و ملکه نیز پیدا شده است، ولی اگر ما خواسته باشیم چنین کاری کنیم باید نخست تناقض را کنار گذاشت و دوم عدم را در تقابل عدم و ملکه از این روی که وصف موجود بوده و بهره از وجود دارد داخل موجودات شمرده و تقسیمی از نو بنیاد بگذاریم.

نکته ۲. ما وحدت و کثرتی را که در میان موجودات به واسطه بحثی که در این مقاله گذشت استوار ساخته و به بررسی احکام آنها پرداختیم، از نظر مهیّات است که با لباس وجود ملبّس می‌شوند وگرنه اگر از این روی نظر کنیم که واقعیت خارج یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت وجود می‌باشد، در خارج هر کثرت که فرض شود به سوی وحدت بر می‌گردد و کثرتی که به وحدت برنگردد نداریم چنانکه در مقاله ۷ اشاره شد.

□

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید به قرار زیر می‌باشد:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدت» و «کثرت» در خارج داریم.

۲. وحدت و کثرت منقسم می‌شوند به شخصی و کلّی.

۳. وحدت و کثرت منقسم‌اند به بسیط و مرکّب.

۴. حقیقت حمل، وحدتی است که بر کثرت استوار می‌باشد.

۵. یکی از خواص کثرت غیریّت است.

۶. هر فعلیتی فعلیتهای دیگر را از خود می‌راند.

۷. وحدت کثیر محال است.

۸. غیریّت منقسم است به ذاتی (تقابل) و عرضی.

۹. تقابل را فلاسفه چهار قسم کرده‌اند.

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

مقاله سیزدهم

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

ماهیّت، جوهر، عرض

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

مهیّت، جوهر، عرض

مهیّت

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

در مقاله ۵ و همچنین در مقاله ۷ بحثی در اطراف «مهیّت» نموده اجمالا روشن کردیم که مهیت- در مقابل وجود- چیست و ما چگونه با آن برخورد می‌کنیم؛ و در اینجا نیز به عنوان توضیح بیشتر می‌گوییم:

هر چیزی که در جهان واقعیت از هستی بهره دارد در هستی خود از «وحدت» بی‌بهره نیست. مثلًا اگر انسانی موجود شود، از آن جهت که انسان واقعی و موجود است، یک واحد شخصی است اگر چه از جهات دیگر صدها هزار است.

درست است که کثرت در خارج موجود است (چنانکه در مقاله ۱۲ گذشت) ولی اگر دقت کنیم هر کثرتی یک واحد کثرت است.

هر چیزی که به راستی در خارج واحد موجود است، در عین حال که واحد خارجی می‌باشد، ما از آن دو چیز می‌فهمیم: مهیّت و وجود. مثلًا انسان موجود چیزی دارد که از آن با لفظ «انسان» حکایت می‌نماییم و چیزی دیگر که با لفظ «موجود».

این دو چیز در عین حال که در خارج یک واحد را تشکیل می‌دهند، با دقت جز همدیگرند، زیرا مهیّت (انسانیت انسان مثلًا) هم وجود و هم عدم را می‌پذیرد ولی

وجود هرگز عدم را نمی‌پذیرد بلکه پیوسته وجود است اگر چه مهیت موجود ممکن است گاهی موجود و گاهی معدوم شود.

یعنی وجود به خودی خود وجود است و مهیت به واسطه وجود دارای وجود. ما مهیات (انواع) را از راه مشاهده خواص اثبات می‌نماییم و به واسطه اختلاف خواص به اختلاف انواع قضاوت می‌نماییم. مثلًا در افرادی از انسان که مشاهده می‌شود، خواص فکر، اراده، ادراک، تکلم و جز آنها و در افرادی که از حرارت مشاهده می‌شود خواصی دیگر می‌یابیم و در نتیجه حکم می‌کنیم که در دسته اول مهیّتی (نوعی) به نام «انسان» هست و در دسته دوم مهیّتی (نوعی) به نام «حرارت» و این دو نوع از راه تباینی که در خواص و آثار دارند خود نیز با همدیگر مغایرند.

اقسام مهیّت

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

ما در خارج ماهیات بسیاری داریم.

با اینکه ماهیات از راه اختلاف خواص به دست آمده‌اند گاهی میان آنها خواص مشترک نیز پیدا می‌شوند اگر چه همیشه این طور نیست. مثلًا اگر مهیّت «انسان» را با مهیّت «میان» که یکی از نسب خارجی می‌باشد بسنجیم خواهیم دید که هیچ گونه خاصه مشترکی ندارند در حالی که اگر همین مهیّت انسان با مهیّت پشه سنجیده شود در بسیاری از خواص شریک و انباز هم خواهند بود مانند ادراک و اراده و بسیاری از احکام حیات و جسمیت و جز آنها اگر چه احکام ویژه نیز دارند.

اینجاست که باید گفت این دو نوع در اصل مهیت نیز شرکتی دارند یعنی مهیت نوعی آنها به دو بخش مختص و مشترک تحلیل می‌شود چنانکه هر دو نوع در حیوانیت شریکند و هر کدام یک بخش مختص نیز دارند خواه ما بفهمیم یا نفهمیم.

مهیت مشترک به نام «جنس» و مهیت ویژه به نام «فصل» نامیده می‌شود.

از این بیان نتیجه می‌گیریم که:

۱. در ماهیات نیز ترکیب پیدا می‌شود.

۲. ترکیب در ماهیات به واسطه جنس و فصل پیدا می‌شود.

یعنی از یک مهیت مشترک به واسطه انضمام دو فصل مختلف دو نوع مختلف پیدا می‌شود و با زبان فلسفی: مهیت جنس مهیتی است در حال ابهام که در تحصیل و پیدایش یک نوع نیازمند به انضمام فصل و تعیین آن است، مانند «حیوان» که با انضمام «ناطق» انسان می‌شود.

۳. چون هر ترکیب ناچار باید از آحاد تألیف پذیرد ناگزیر ترکیب مهیت نیز باید به جنسی برسد که «بسیط» بوده و دیگر بالاتر از خود جنسی نداشته باشد. از این روی باید گفت در ترکیب مهیّات اجناس داریم که اجناس عالی می‌باشد و در اصطلاح فلسفه این اجناس را «مقولات» می‌نامند.

۴. هر مقوله (جنس عالی) به واسطه انضمام فصولی «نوعیّت» پیدا می‌کند و همچنین هر «نوع» به واسطه انضمام فصول نوعیتهای کوچک‌تری تشکیل می‌دهد و همچنین، تا به نوع اخیر برسد و در این حال مهیت دیگر تمام شده و تنها نیازی که دارد به وجود است.

۵. مهیت تام (نوع اخیر) چون دیگر نیازمندی ماهوی ندارد هر ضمیمه که پیدا کند دیگر به خودش ارتباط نداشته و اتفاقی بوده و شخصیت آن از علل خارجه خواهد بود. مثلًا فردی از انسان که موجود است نیاز ماهوی تنها به مهیت انسانی دارد و اینکه در فلان زمان یا فلان مکان، پسر فلان مرد و فلان زن، با رنگ ویژه، با شکل و حجم و اندام ویژه و ... موجود است، به مهیت انسان مرتبط نبوده و مستند به علل خارجی می‌باشد.

تنها احکامی را به مهیت این فرد- انسانیت مثلًا- نسبت می‌توان داد که همه افراد انسانی بالفعل یا بالامکان داشته باشند مانند اینکه انسان مکانی می‌خواهد، زمانی می‌خواهد، شکلی و اندامی می‌خواهد و همچنین ...

۶. جنس بی‌فصل نمی‌شود و فصل بی‌جنس نمی‌شود.

(مهیت پیوسته کلی است. کلی تقسیماتی دارد. از بیشتر از یک جنس عالی و همچنین دو جنس همرتبه و همچنین دو فصل هم عرض مهیت تألیف نمی‌شود. فصل باید بسیط باشد. از مجموع دو فصل مهیت تألیف نمی‌شود. اینها و مانند اینها مسائلی هستند که در کتب «منطق» بیان شده‌اند).

جوهر و عرض

در مقاله پنجم گفته شد که ما گاهی که خود (نفس) را با اندیشه و حالات نفسانی خود (من- ادراک- اراده) مورد توجه قرار دهیم (و همیشه این مشاهده در ما موجود است) و سپس حال وجودی آنها را با همدیگر بسنجیم آشکارا خواهیم دید که وجود ادراک و اراده با وجود نفس قائم است نه به عکس.

یعنی ما نمی‌توانیم «اندیشه خود» را بی «من» تصور کنیم ولی «من» بدون تصور «اندیشه خود» قابل تصور است با علم به اینکه این وصف نه از این راه است که

تصور ما این گونه است، بلکه «متصور» ما این گونه است.

و به بیان دیگر: وجود ادراک و اراده عین وجود نفس نیست ولی خارج از وجود «من» نیز نمی‌باشد. اینها که خواص و آثار خود نفس شمرده می‌شوند چیزهایی هستند که وجود آنها در وجود نفس پیچیده و منطوی بوده و نیازمند به وجود نفس می‌باشند؛ یعنی دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که او را مهد خود (موضوع) قرار داده و نام هستی را دارا شود. ما این دو وجود را به نام «جوهر» و «عرض» می‌نامیم.

پس «جوهر» مهیتی است که وجودش قائم با خود بوده و نیازی به وجودی دیگر نداشته باشد مانند نفس، و «عرض» مهیتی است که وجود آن نیازمند و قائم با وجود دیگری است مانند ادراک و اراده. ما از همین جا خواص و آثاری را که از خارج به ما وارد می‌شوند نام «عرض» داده و «اعراض» می‌دانیم چون خاصه عرض (نیاز) در آنها می‌یابیم و همان موضوعی را که این اعراض به حسب وجود می‌خواهند، با اینکه حس نمی‌کنیم، «جوهر» می‌دانیم.

با بیان ساده‌تر بگوییم: ما حاسّه جوهر شناس نداریم ولی محسوساتی که با حواس خود می‌یابیم چون اعراض هستند همراهشان جوهری اثبات می‌کنیم.

□

بیان دیگر: گذشته از خواصی که در حواس ما موجود می‌شوند، در خارج نیز چیزهایی می‌یابیم که کنجکاوی در هستی آنها صحت تقسیم گذشته (جوهر، عرض) را به ثبوت می‌رساند.

ما در خارج «عدد» داریم زیرا خواص ریاضی بسیاری برای آن می‌یابیم که کمترین تردیدی در وجودش باقی نمی‌گذارد. هر عددی معدودی می‌خواهد (پنج- انسان) که بی‌معدود خود تحقق نخواهد گرفت و هنگام تحقق عین وجود معدود نیست ولی بیرون از وجود معدود و ضمیمه هستی وی نیز نیست؛ و همچنین اقسام نسبتها که در خارج موجود می‌شوند وجود آنها نه عین وجود اطراف نسب می‌باشد و نه خارج از وجود آنها، پس وجود آنها نیاز و احتیاج وجودی به وجوداتی دیگر دارد و اگر چنانچه همان وجودات مورد احتیاج همان حال احتیاج را داشته باشند آنها نیز نیازمند به وجودات دیگری خواهند بود و چون واقعیت خارج، این نیاز را رفع کرده و نیازمندها را به وجود آورده است ناچار وجوداتی در خارج داریم که قائم به ذات (جوهر) هستند و این گونه وجودات نیازمند (اعراض) با آنها قائم بوده خواص

و آثار آنها شمرده می‌شوند.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که: «مهیّات خارجی بر دو قسمند: جوهر و عرض».

آزمایش علمی چه می‌گوید؟

ممکن است در نتیجه گذشته روی روشی که اخیرا گروهی از دانشمندان مانند اگوست کنت[1] و جیمز[2] و دیگران پیش گرفته‌اند اشکال و خرده‌گیری شده گفته شود:

علوم بجز حواس و تجربه به چیز دیگر اعتماد نمی‌کند و ما از راه حواس، تنها به خواص و اعراض مایل می‌شویم. آری از راه الهام ذهنی، عده‌ای از خواص و اعراض را یک واحد فرض کرده و به آن نام «جوهر» و «صورت جوهری» مانند انسان، درخت و جز آنها داده و خواص را از آن آنها می‌شماریم و البته الهام ذهنی تا از بوته آزمایش علمی بیرون نیاید کسب اعتبار نخواهد نمود. اتفاقا آزمایش علمی نیز بجز خواص چیزی نمی‌یابد که رسیدگی کند. انسان مثلًا در نگاه نخستین که درختی را می‌بیند در واقع عرض، طول، عمق، نسبتهای گوناگون دیگر، رنگهای بسیار، روشنی، تاریکیهای بیشمار حس می‌کند و پس از آن با وزش بادی مثلًا که همه آنها به یک سوی حرکت می‌کنند وحدتی در میان آنها استوار کرده و آن مجموعه را «درخت» می‌نامد، سپس جاهایی از این واحد را که طول و عرض و عمق جمع شده‌اند «جسم» می‌خواند مانند جسم تنه، جسم شاخه، جسم برگ و ... و پس از آن چون برگها گاهی روی درختند و گاهی نیستند و همچنین رنگ و خواص دیگر روزی هستند و روزی نیستند، بیرون از مهیّت درخت فرض می‌کند و در نتیجه درخت را (مجموعه‌ای از خواص که نسبت به دیگران ثابت‌تر هستند) جوهر پنداشته و باقی خواص را آثار و اعراض آن می‌گیرد. و همچنین ما یک سلسله ادراکات که علی التّوالی از راه حواس به مغز وارد شده و همیشه مغز را اشغال نموده و به همین سبب کمیتشان تبدیل به کیفیت می‌گردد به نام «جوهر نفسانی» (من) پذیرفته و خواص دیگر را آثار و اعراض آن قرار می‌دهیم.

و خلاصه اینکه به این ترتیب موجبی از برای تقسیم مهیّات به جوهر و عرض

---

1 .Agust Cont

2 .James

نیست و علوم نیز اخیرا روی همین نظر موضوعات خود را که در گذشته جوهر می‌پنداشت به مجموعه اعراض تبدیل نموده و بی‌اینکه لنگ شود یا بهتر از سابق به کنجکاوی خود ادامه می‌دهد.

پاسخ

درست است که ما در مواردی که گفته‌اند و آنچنانکه گفته‌اند اندیشه‌هایی که صور خواص اشیاء بوده باشد داریم و حتی جوهر را با خواص آنها می‌شناسیم یعنی در مورد تصور جوهری خواص آن را معرف قرار داده و آنها را تصور می‌کنیم، ولی جوهر نفسانی یا مطلق جوهر را از راهی که این دانشمندان نشان داده‌اند اثبات نمی‌کنیم و چنانکه اینان پنداشته‌اند غفلت نکرده‌ایم، بلکه چنانکه بیان نمودیم نخست جوهر نفسانی را از مشاهده درونی خود اثبات کرده سپس در مورد جواهر خارجی با توضیحی که داده شد قضاوت نموده‌ایم.

و حکم نامبرده ما اگر چه مستقیماً از راه حس نیست ولی به راهنمایی مقدمه چندی منتهی به حس می‌باشد که ما هرگز نمی‌توانیم آنها را نپذیریم.

و اینکه گفته شده «علوم چنین کنجکاوی را یا نتیجه آن را که محصول مستقیم حس نیست نمی‌پذیرد» سخنی است ناآزموده و ناسنجیده، زیرا این موضوع و نظایر آن موضوعی است فلسفی و غیر مربوط به علوم و هرگز علم نمی‌تواند در مسأله‌ای که از میدان بحث و کنجکاوی آن کنار است گفتگو کند.

روان شناسی و به ویژه روان شناسی تربیتی با کنجکاوی خود خواص نفس را می‌جوید و بس، و همچنین گیاه شناسی یا فن کشاورزی خواص درخت را به دست می‌دهد و بس، ولی آیا نفس چیست؟ مهیّت درخت کدام است؟ هرگز مربوط به این علوم نیست.

ما بارها در خصوص این سخن که «علوم به غیر حس اعتماد ندارند» گفتگو کردیم. پس در نتیجه این دانشمندان نظر فلسفی را با نظر علمی خلط و در مورد بحث فلسفی با روش علمی قضاوت می‌نمایند.

گذشته از اینها این دانشمندان خواسته‌اند «جوهر» را انکار کنند، در نتیجه «عرض» را نفی کرده و به جوهر افزوده‌اند و با روش پراگماتیسم به سوی اصالت عمل گرویده و از اندوخته‌های حسی ما که از خارج می‌گیریم صفت «بیرون نمایی» را سلب نموده و ادراکات دیگر ما را که حسی نیستند از همین صور حسی خود می‌دانند و در این صورت اگر ما بسیار هنر نمایی کنیم جهانی بیرون از خود

می‌توانیم اثبات کنیم (اگر بتوانیم) و اما اینکه تشخیصاتی دیگر در جهان داده و قضاوتهایی در جوهر و عرض و دیگر مسائل فلسفی داده باشیم، دیگر دست ما کوتاه است!

اقسام جوهر

مقدمتا باید دانست که اگر ما خواسته باشیم از برای موضوعی توسعه جنسی داده و انواعی اثبات کنیم، تنها راهش آن است که در میان افرادش اختلاف و تباین در آثار و خواص پیدا کرده و از آن راه، مبادی آن احکام مختلفه را مختلف شماریم.

مثلًا «حجم» را به انواع مختلفه کره و استوانه و مکعب و مخروط و منشور و همچنین «سطح» را به سطح مستوی و منحنی از راه اختلاف خواص ریاضی که در افراد مختلفه آنها پیدا می‌شود تقسیم می‌نماییم.

و از اینجا روشن می‌شود که اگر مهیّت جوهر که از راه ویژه خود در خارج اثبات شده انواعی داشته باشد باید اختلافی در احکام افرادش بروز کند.

و با اعتماد به این حقیقت، گذشتگان فلاسفه اقسام زیرین را برای مهیّت جوهر اثبات کرده‌اند:

اول «نفس». چنانکه در مقاله ۳ مبرهن کردیم نفس ما جوهری است مجرد از ماده که افعالش ابتدائاً از ماده بروز کرده و متصدی افعال بدنی می‌باشد. چنانکه روشن است نظیر این سخن را در نفوس سایر حیوانات نیز می‌توان گفت.

دوم «عقل» و آن جوهری است مجرد از ماده که هیچ گونه تعلق ذاتی و فعلی به ماده ندارد. فلاسفه الهی به وجود چنین موجودی اقامه برهان کرده‌اند چنانکه در مقاله ۱۴ خواهد آمد.

سوم «جسم». گذشتگان فلاسفه پس از اثبات وجود جوهر مادی در جهان طبیعت، متوجه شده‌اند که همه اجسام، خاصه‌ای مشترک مانند حجم دارند و از این روی حکم کرده‌اند که جسم نوعی است از جوهر (آن گروه از فلاسفه که ماده به معنی هیولی اثبات کرده‌اند ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولی، صورت حسی و جسم- که نتیجه ترکیب آنهاست- تقسیم کرده‌اند، ولی با اثبات «حرکت جوهری» باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست نه موجود مستقلی در برابر جسم).

چهارم «صورت نوعی». اختلاف آثاری که در اجسام گوناگون جهان مشهود است، با تذکر اصلی که در آغاز سخن گفته شد، ایجاب می‌کند که به حسب اختلاف

آثار جسمانی تقسیم دیگری در خود جوهر جسم انجام گرفته و در نتیجه مطلق جسم صورتهای تازه جوهری پیدا کند.

ولی چون نظر ساده ما گاهی خطا کرده و یک اثر مرکّبی را بسیط شمرده و موضوعی غیر واقعی برایش اثبات می‌کند- چنانکه مثلًا ما با نظر ساده امثال خانه و فرش و صندوق و ماشین و غیر آنها را واحدهای جوهری شمرده و آثار و خواصی از برای آنها می‌پنداریم و پس از بررسی روشن می‌شود که چنان نبوده است- اینجاست که فلسفه باید از نظریات علمی استمداد جسته و از نتایج کنجکاوی آنها که خواص اشیاء را تشخیص می‌دهند استفاده کرده و از برای خواص حقیقی، موضوعات حقیقی اثبات کند، زیرا تشخیص خواص اجسام وظیفه علم است نه وظیفه فلسفه.

پس می‌گوییم: طبیعیات و ریاضیات قدیم ۱. عناصر و اصول اولیه ترکیبات جسمانی را- به استثنای اجسام فلکی- چهار تا می‌دانست: آتش، هوا، آب و خاک ۲. افلاکی که دارای اجرام کوکبی بودند اثبات می‌کرد ۳. موالید سه گانه که انسان و حیوان و نبات باشند یافته بود (غیر از ترکیبات معدنی و کائنات جوّ مانند شهابها و ابر و برف و تگرگ) و از این روی فلسفه نیز از برای هر یک از آنها صورت نوعی جوهری جداگانه اثبات می‌کرد مانند صور عنصری، صور فلکی و کوکبی، صور نباتی، صور حیوانی و صورت انسانی.

ولی پیشرفت تازه علوم این بساط را برچیده و بساطی تازه گسترده است: ۱. چهار عنصر کهنه تجزیه شده و تاکنون عناصر بسیاری پیدا شده ۲. به ثبوت رسانیده که افلاکی در وجود نبوده و حرکتهای مشهود آسمانی بیشترشان از آن زمین بوده و ستارگان نیز از عناصری که زمین را به وجود آورده‌اند ترکیب یافته‌اند ۳. عناصر را نیز به ملکولها و ملکول را به اتمها و اتم را به اجزای دیگری مانند پروتون و الکترون تجزیه نموده ۴. ماده را به انرژی و انرژی را به ماده قابل تحول فرض کرده و با این فرضیه جهان طبیعت به انرژی برمی‌گردد که حرکت است؛ از این روی امروز فلسفه نیز طبق اصول مسلّمه خود، با حفظ این نظریات، نوعیتهای جسمانی جوهری اثبات خواهد کرد.

بنابراین از آنجایی که جسمیّت پیدا شده و ترکیب شروع می‌شود، هر ترکیب تازه خواص تازه‌ای ایجاد می‌کند تا آنجا که ترکیبات خاتمه می‌پذیرد. هر ترکیب تازه دارای خواص بسیط تازه، یک صورت نوعی جوهری مخصوص به خود دارد و مجموع چندین نوع که نوع تازه‌ای به وجود می‌آورند «ماده» هستند و صورت نوعی تازه صورت نوعی آنهاست و مجموع صورت و ماده یک نوع تازه می‌باشد.

و اما فرضیه‌ای که ماده را نتیجه تراکم یافتن انبوهی از انرژی می‌گیرد، چون تاکنون از راز تراکم انرژی و پیدایش حجم، پرده برداشته نشده، نوعیت جوهری ویژه جسم که نخستین نوع پدیده نوعی شمرده می‌شود، در اعتبار خود باقی است.

اقسام عرض

گذشتگان فلاسفه از «مشّائین» که در رأس آنها ارسطا طالیس فیلسوف شهیر یونانی قرار دارد و بزرگان فلاسفه اسلام مانند فارابی، ابن سینا و صدر المتألّهین پس از اثبات وجود «عرض» آن را به قسمت اوّلی بر نه مقوله که اجناس عالی اعراض بوده باشند، تقسیم کرده‌اند:

کیف، کم، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال و اضافه.

و البته این تقسیم و تقسیماتی که برای اقسام آن نموده‌اند مبنی بر استقرائی است که در خواص مهیّات نموده‌اند و البته پس از این در اثر پیشرفت علم و صنعت خواص بسیاری کشف شده که در آن زمان پرده از روی آنها برداشته نشده بود و پیدایش این خواص در تقسیمات نامبرده خالی از تأثیر نخواهد بود.

و چون فایده علمی زیادی در استیفای بحث و تعداد و تشخیص این نوعیتهای عرضی و خاصه در هفت مقوله قبلی (از سوم تا نهم) نیست، از گفتگو درباره آنها خودداری می‌کنیم.

همین اندازه مطلق «عرض» به سه نوع کلّی «کیفیّت»، «کمّیّت»، «نسبت» تقسیم می‌شود:

۱. «کیفیت» عرضی است که به خودی خود قسمت و نسبت نمی‌پذیرد مانند کجی خط و راستی خط.

۲. «کمّیت» عرضی است که به خودی خود قسمت پذیر باشد مانند خط، سطح، حجم، عدد، زمان.

۳. «نسبت مقولی» عرضی است که از راه برخورد دو مهیّت یا بیشتر و پیدایش سنجش در میان آنها پیدا می‌شود مانند نسبت دوری و نزدیکی و مانند موازات و محاذات.

و البته تباین این سه نوع کلّی پوشیده نیست.

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید:

۱. ما در خارج مهیّات زیادی داریم.

۲. در مهیّات نیز ترکیب پیدا می‌شود.

motahari.ir

۳. ترکیب مهیّات به واسطه جنس و فصل است.

۴. اجناس نهایتا به اجناس عالی منتهی می‌شوند.

۵. اجناس عالی به واسطه فصولی نوعیّت پیدا می‌کنند.

۶. مهیّت با انضمام فصل اخیر تمام می‌شود.

ض ۷. جنس بی‌فصل و فصل بی‌جنس نمی‌شود.

۸. مهیّت منقسم می‌شود به جوهر و عرض و هر دو قسم در خارج موجودند.

۹. جوهر چهار نوع کلّی دارد.

۱۰. عرض به سه قسم کلّی منقسم می‌شود.

بنیاد علمی فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

فهرستها

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری
motahari.ir

فهـــرست آیات قرآن کریم

فهـــرست اشـــعار فارسی

متّحد بودیم یك گوهر همه	۲	مولوی	۳۲

فهــرست اسامی اشــخاص

فهـــرست اسامی کتب، نشـــریات، مقالات